d'enseignement. L'abbaye compte plusieurs religieux missionnaires à Madagascar. Frigolet a fondé, à Conques, au diocèse de Rodez, un prieuré dont les religieux continuent les traditions de zèle et de charité de l'abbaye mère. Un autre prieuré a été fondé, à Storrington, en Angleterre. Cette maison est devenue rapidement un foyer de conversion au catholicisme.

L'abbaye de Saint-Martin de Mondaye, à Juaye, au diocèse de Bayeux, est surtout occupée à l'évangélisation sous forme de missions et de retraites. Mondaye fut le berceau religieux du R[me] P. Godefroid Madelaine, l'historien de saint Norbert († 1932). Le prieuré de Nantes, fondé par cette abbaye, exerce son activité apostolique dans le même sens que Mondaye. Dernièrement, la basilique de Longpont, fondée par dame Hodierne de Montlhéry, a été confiée par l'évêque de Versailles aux religieux de Mondaye.

Chassés de France, ces religieux avaient restauré, à Bois-Seigneur-Isaac (Ophain) au diocèse de Malines, un ancien prieuré de chanoines augustins pour desservir le pèlerinage du Saint-Sang-de-Miracle. Après le retour des Pères de Mondaye en France, ce prieuré fut repris par l'abbaye d'Averbode. Il a été érigé en abbaye indépendante par le chapitre général en 1924, et placé sous la circarie de Brabant.

Deux nouvelles fondations, celles de Spainshart et de Windberg, en Bavière, restent provisoirement sous la juridiction de leurs abbés respectifs, ceux de Tepl et de Berne.

6° *Le second ordre de Prémontré* est actuellement représenté par les abbayes de moniales de Zwierziniec, au diocèse de Cracovie et celle d'Imbramovice, au diocèse de Kielce, en Pologne, de Notre-Dame de Villoria d'Orbigo et de Sainte-Sophie de Toro, en Espagne, et de Sainte-Anne de Bonlieu, au diocèse de Valence, en France. Les prieurés des norbertines sont ceux de Czerwinsk, en Pologne, de Notre-Dame de Neerpelt, en Belgique, du Val-Sainte-Catherine à Oosterhout (placé par rescrit du 1er septembre 1928 sous la juridiction immédiate de l'ordre avec l'abbé de Tongerloo, comme Père abbé), des norbertines de l'adoration perpétuelle de Sitten (Suisse) et du Mesnil-Saint-Denis, au diocèse de Versailles, en France. Les sœurs norbertines des instituts suivants relèvent du tiers ordre de Saint-Norbert : Le Berg-Sion, au canton de Saint-Gall, en Suisse; Kulsovat, près de Veszprém, en Hongrie; Stresovice-Andelka, en Tchécoslovaquie; St-Johannesburg, à Leutesdorf-am-Rhein, diocèse de Cologne, en Allemagne.

1° *Pour saint Norbert.* — P. Lefèvre, *Essai de bibliographie de saint Norbert*, dans L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. IV, Bruxelles, 1918, p. 367-383, où se trouve réunie toute la bibliographie se rapportant au fondateur de l'ordre; G. Madelaine, *L'histoire de saint Norbert*, 3e éd., Tongerloo, 1928, mise au point d'après les publications et études récentes.

2° *Pour l'histoire générale de l'ordre.* — Outre le livre déjà cité de L. Goovaerts, voir Fr. Petit, *L'ordre de Prémontré*, dans la coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1927; B. Grassl, *Die Prämonstratenser-Orden*, dans les *Analecta præmonstratensia*, t. X, 1934; C.-L. Hugo, *Sacri ac candidi ordinis Præmonstratensis annales*, 2 vol. in-fol., Nancy, 1734-1736; R. Van Waefelghem, *Répertoire des sources imprimées et manuscrites relatives à l'histoire et à la liturgie de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1930.

Les contributions fournies par la revue historique de l'ordre, les *Analecta præmonstratensia*, sous forme d'articles, et d'éditions de textes, ont été abondamment utilisées dans le présent article.

A. Erens.

**PRÉMOTION PHYSIQUE.** — Nous verrons d'abord comment se pose la question de la prémotion physique, puis ce que n'est pas cette motion et ce qu'elle est, en l'expliquant par les textes mêmes de saint Thomas. Nous verrons ensuite quels sont, d'après celui-ci, les différents modes selon lesquels s'exerce cette motion. Enfin, nous considérerons successivement ses rapports avec les décrets divins relatifs à nos actes salutaires, avec l'efficacité de la grâce, avec la liberté de nos actes salutaires, et avec l'acte physique du péché. — I. La motion divine en général. II. Ce que n'est pas la prémotion physique (col. 33). III. Ce qu'est positivement la prémotion physique (col. 39). IV. Conformité de cette théorie avec la doctrine générale (col. 51). V. Divers modes de prémotion physique (col. 56). VI. Raisons d'affirmer la prémotion (col. 57).

I. La motion divine en général et la question de la prémotion physique. — Pour bien entendre le sens que les thomistes donnent à l'expression « prémotion physique », il faut rappeler ce qui les a conduits à l'adopter.

Ils entendent répondre à cette question, nettement posée par saint Thomas, Ia, q. CV, a. 5 : *Utrum Deus operetur in omni operante*, Dieu meut-il toutes les causes secondes à leur opération? Ils répondent d'abord que l'Écriture ne permet pas d'en douter, puisqu'elle dit : *Deus operatur omnia in omnibus*, I Cor., XII, 6; *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, Act., XVII, 28. Même s'il s'agit de nos actes libres, l'Écriture n'est pas moins affirmative : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*, Is., XXVI, 12; *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, Phil., II, 13. Ces textes scripturaires sont déjà si clairs, ils disent si nettement que l'action de la créature dépend de l'influx de Dieu ou de la causalité divine, que Suarez lui-même, quoique opposé à la prémotion physique, a écrit que ce serait une erreur dans la foi de nier la dépendance des actions de la créature à l'égard de la cause première. *Disp. met.*, disp. XXII, sect. I, c. VII.

Du point de vue philosophique, la chose n'est pas moins claire : de même, en effet, que l'être participé, limité des créatures dépend de la causalité de l'Être premier, qui est l'Être même subsistant, leur action en dépend aussi, car rien de réel ne saurait lui être soustrait. Il ne s'agit donc pas tant ici de la nécessité ou de l'existence de l'influx divin, sans lequel la créature n'agirait pas, mais de la nature de cet influx et de la manière dont il s'exerce.

Nous verrons d'abord, en signalant les erreurs manifestes à éviter, ce que n'est pas la prémotion physique, pour mieux préciser ensuite ce qu'elle est : 1° elle n'est pas une motion qui rendrait *superflue* l'action de la cause seconde : contre l'occasionnalisme; 2° elle n'est pas une motion qui *nécessiterait* intérieurement notre volonté à choisir ceci plutôt que cela : contre le déterminisme; 3° elle n'est pas non plus, à l'extrême opposé de l'occasionnalisme et du déterminisme, un simple *concours simultané;* 4° ni une *motion indifférente, indéterminée;* 5° elle n'est pas une *assistance purement extrinsèque* de Dieu.

Nous verrons mieux ensuite ce qu'est la prémotion physique : 1° qu'elle est *motion* et non pas création *ex nihilo*, sans quoi nos actes, créés en nous *ex nihilo*, ne procéderaient pas vitalement de nos facultés et ne seraient plus nôtres; qu'elle est motion passivement reçue dans la créature et distincte par suite soit de l'action divine qu'elle suppose, soit de notre action qui la suit; 2° qu'elle est *physique* et non pas morale ou par proposition d'un objet qui attire; 3° qu'elle est dite *prémotion* à raison d'une priorité non de temps, mais de nature et de causalité; 4° qu'elle est, par rapport à notre liberté, non pas nécessitante, mais *prédéterminante*, ou qu'elle est une *prédétermination non pas formelle, mais causale*, en ce sens qu'elle assure l'infaillibilité intrinsèque des décrets divins et meut notre volonté à se déterminer à tel acte bon déterminé (la détermination à l'acte mauvais étant elle-même mauvaise, déficiente, vient à ce titre de la cause déficiente et non pas de Dieu). Nous verrons enfin que la prédétermination à la fois formelle et causale est antérieure à la prémotion; elle s'identifie, selon saint Thomas, avec les décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, tandis que la détermination formelle et non plus causale est celle même de notre acte libre déjà déterminé, et qui reste encore libre après sa détermination même, comme l'acte libre de Dieu. L'étude attentive de ces différents aspects du problème est nécessaire pour éviter toute confusion, et il convient de commencer par la partie négative, car l'expression « prémotion physique prédéterminante » est employée précisément pour exclure le concours simultané et la prémotion indifférente.



II. Ce que n'est pas la prémotion physique. — 1° *La motion divine ne doit pas être entendue en ce sens admis par les occasionnalistes, que Dieu seul agirait en toutes choses*, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu et à l'occasion du feu. S'il en était ainsi, remarque saint Thomas, Ia, q. CV, a. 5, les causes secondes ne seraient pas causes, et, ne pouvant agir, leur existence serait vaine; leur impuissance prouverait, en outre, que Dieu n'a pu leur communiquer la dignité de la causalité, l'action et la vie, comme un artiste qui ne peut faire que des œuvres mortes *(quod pertineret ad impotentiam creantis)*. L'occasionnalisme mène du reste au panthéisme, car l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être. Si, donc, il n'y a qu'une action, celle de Dieu, il ne doit y avoir qu'un être; les créatures sont absorbées en Dieu; l'être en général s'identifie avec l'être divin comme l'exige le réalisme ontologiste cher à Malebranche et très intimement uni dans sa pensée à l'occasionnalisme.

Saint Thomas, après avoir ainsi réfuté l'occasionnalisme de son temps, *loc. cit.*, ajoute que Dieu, qui a créé et conserve les causes secondes, les applique à agir : *Deus non solum dat formam rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum.* Ia, q. CV, a. 5, ad 3um; *Contr. gent.*, l. III, c. LXVII; *De potentia*, q. III, a. 7.

2° *La motion divine, qui ne rend pas superflue l'action des causes secondes, mais la suscite, ne saurait être nécessitante*, en ce sens qu'elle supprimerait toute contingence et toute liberté. Mais, sous l'influx divin, les causes secondes agissent comme il convient à leur nature, soit nécessairement, comme le soleil éclaire et réchauffe, soit de façon contingente, comme les fruits arrivent plus ou moins à maturité, soit de façon libre, comme l'homme choisit. Saint Thomas rattache même cette propriété de la motion divine à l'efficacité souveraine de la causalité de Dieu, qui fait non seulement ce qu'il veut, mais *comme il le veut*, qui nous porte non seulement à vouloir, mais à vouloir *librement;* cf. Ia, q. XIX, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quadam fieri necessario, quadam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi.*

La motion divine ne supprime donc pas la liberté, mais l'actualise; elle n'enlève que l'indifférence potentielle, et donne *l'indifférence dominatrice actuelle* de l'acte libre, indifférence qui dure en lui lorsqu'il est déjà déterminé; c'est la seule indifférence qui soit en Dieu, et qui dure dans l'acte libre immuable par lequel il conserve le monde dans l'existence. C'est de cette indifférence actuelle que parle saint Thomas lorsqu'il dit, Ia, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um : *Sicut naturalibus causis, movendo eas, Deus non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.* Cf. Ia-IIæ, q. X, a. 4.

3° *Par opposition à l'occasionnalisme et au déterminisme, la motion divine serait-elle seulement, comme le veut Molina, un concours simultané?* — Le molinisme considère la cause première et la cause seconde comme *deux causes partielles coordonnées* d'un même effet, semblables, dit Molina, à deux hommes tirant un navire : *Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius : non secus ac cum duo trahunt navim.* *Concordia*, q. XVI, a. 13, disp. XXVI fin, éd. de Paris, 1876, p. 158. De ce point de vue, même si tout l'effet est produit par chacune des deux causes, en ce sens que l'une sans l'autre ne produirait rien, la cause seconde n'est pas *prémue* par la cause première, le concours de celle-ci est seulement simultané, comme celui des deux hommes qui tirent un chaland, le premier n'influant pas sur le second pour le porter à agir. « Le concours général de Dieu, dit Molina, *ibid.*, n'est pas un influx immédiat sur la cause seconde, qui la prémeuve à agir et à produire son effet, mais un influx immédiat sur l'action et l'effet, *avec* la cause seconde. »

En dehors de ce concours simultané, nécessaire à tout acte, Molina admet bien une grâce particulière pour les actes salutaires, mais celle-ci est une motion non pas physique, mais morale, par l'attrait de l'objet proposé.

L'auteur de la *Concordia* reconnaît d'ailleurs que cette conception du concours simultané, nécessairement liée, selon lui, à sa définition de la liberté et à sa théorie de la science moyenne, n'est pas celle de saint Thomas. Après avoir exposé ce qu'a dit le Docteur angélique, Ia, q. CV, a. 5, au sujet de la motion divine, Molina écrit dans la *Concordia, ibid.*, p. 152 : « Il y a là pour moi deux difficultés : 1. Je ne vois pas ce qu'est, dans les causes secondes, cette application par laquelle Dieu meut et applique ces causes à agir. Je pense plutôt que le feu chauffe sans avoir besoin d'être mû à agir. Et j'avoue ingénuement qu'il m'est très difficile de comprendre cette motion et application qu'exige saint Thomas dans les causes secondes... 2. Autre difficulté : selon cette doctrine, Dieu ne concourt pas immédiatement *(immediatione suppositi)* à l'action et à l'effet des causes secondes, mais seulement par l'intermédiaire de ces causes. »

Molina aurait pu trouver la solution de ces deux difficultés dans un passage bien connu du *De potentia* de saint Thomas, q. III, a. 7, ad 7um, où il est dit qu'il y a aussi une influence immédiate de Dieu sur l'être de l'action ou de l'effet de la cause seconde, car celle-ci ne saurait être cause propre de son acte en tant qu'être, mais seulement en tant qu'il est *cet* acte individuel, le sien. Dans cet effet, ce qu'il y a de plus universel, comme l'être relève de la cause la plus universelle, et ce qu'il y a de plus particulier relève de la cause particulière : *Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse.* Ia, q. XLV, a. 5. L'être, en tant qu'être des choses, est l'effet propre de Dieu, soit par manière de création *ex nihilo* et de conservation, soit par manière de motion, ce qui est le cas de l'être même de nos actes, qui étaient d'abord en puissance dans nos facultés.

Mais ce qui nous intéresse le plus en ce moment dans l'objection de Molina, c'est la manière dont celui-ci avoue que saint Thomas a admis que la motion divine *applique* les causes secondes à agir, c'est-à-dire a admis un concours non pas seulement simultané, mais une *prémotion*. Cette expression de prémotion peut paraître un pléonasme, car toute motion véritable a une *priorité*, sinon de temps, du moins de causalité sur son effet, ici, pour saint Thomas, sur l'action de la cause seconde ainsi appliquée à agir. Si les thomistes usent

du terme « prémotion », c'est uniquement pour montrer que la motion dont ils parlent est une vraie motion qui applique la cause seconde à agir, et non pas un simple concours simultané.

Celui-ci ne représente-t-il pas l'extrême opposé de l'occasionnalisme et du déterminisme ou fatalisme? Si, en effet, le concours divin est seulement simultané, il n'est plus vrai de dire : Dieu meut les causes secondes à agir, puisqu'il ne les applique pas à leurs opérations. Nous n'avons plus, ici, que *deux causes partielles coordonnées*, et non pas *deux causes totales subordonnées* dans leur causalité même, comme l'avait dit saint Thomas, I[a], q. CV, a. 5, ad 2[um], et q. XXIII, a. 5, corp. Bien plus, Molina dit expressément, *Concordia*, q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, membr. 7, ad 6[um], p. 476 : « Pour nous, le concours divin ne détermine pas la volonté à donner son consentement. Au contraire, c'est l'influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte, selon que la volonté se porte à vouloir plutôt qu'à ne pas vouloir, et à vouloir ceci plutôt que cela. » Les causes secondes, loin d'être déterminées par Dieu à agir, déterminent par leur action l'exercice même de la causalité divine, qui, de soi, est indifférent.

Mais, s'il en est ainsi, il y a quelque chose qui échappe à l'universelle causalité de l'agent premier, car enfin l'influx exercé par la cause seconde est bien quelque chose, c'est une *perfection* pour elle *de passer à l'acte*, c'est même une perfection si précieuse que tout le molinisme est construit pour la sauvegarder, et si délicate que Dieu même, nous dit-on, ne saurait y toucher.

La grande difficulté est celle-ci : comment la volonté, qui n'était qu'à l'état de puissance, a-t-elle pu se donner par elle seule cette perfection qu'elle n'avait pas? C'est dire que le plus sort du moins, ce qui est contraire au principe de causalité et au principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Saint Thomas a pensé que, pour réfuter le déterminisme, loin de porter atteinte au principe de causalité, il faut insister sur *l'efficacité transcendante* de la cause première, seule capable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, puisqu'elle est plus intime à nous que nous-mêmes, et puisque ce mode libre de nos actes est encore de l'être et relève à ce titre de celui qui est cause de toute réalité et de tout bien.

Bien plus, disent les thomistes, si le concours divin, loin de porter infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre, *est déterminé lui-même* par l'influx particulier du libre arbitre à s'exercer dans tel sens plutôt que dans tel autre, c'est le renversement des rôles : Dieu, dans sa prescience et sa causalité, au lieu d'être déterminant, est déterminé; c'est-à-dire que sa science (moyenne) prévoyant ce que tel homme *choisirait* s'il était placé en telles circonstances, loin d'être cause de la détermination prévue, est déterminée et donc perfectionnée par cette détermination qui, comme telle, ne vient nullement de Dieu. Or, il n'y a rien de plus inadmissible qu'une *passivité* ou une *dépendance* dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant et ne peut recevoir de perfection de quoi que ce soit.

C'est la grande objection contre les théories molinistes de la science moyenne et du concours simultané comme nous l'avons montré ailleurs; *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, juin 1928, p. 193-211; voir aussi : *Dieu, son existence et sa nature*, 5[e] éd., p. 849-879.

4° *La motion divine serait-elle une prémotion indifférente*, par laquelle Dieu nous déterminerait seulement à un acte indélibéré, de telle sorte que le libre arbitre, par lui seul, se déterminerait et déterminerait la motion divine à produire tel ou tel acte libre en particulier? Ainsi l'ont pensé certains théologiens, en particulier L. Billot, *De Deo uno*, part. II, c. I, *De scientia Dei*.

Les thomistes répondent (cf. N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1907, p. 162) : cette théorie reste solidaire de celle de la science moyenne et se heurte à plusieurs des difficultés signalées contre la précédente. Quelque chose de réel échapperait encore à l'universelle causalité de Dieu; une détermination apparaîtrait indépendamment de la détermination souveraine, qui est celle de l'Acte pur, un bien fini indépendamment du Bien suprême, une liberté seconde agirait indépendamment de la liberté première. *Ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre du salut, la détermination de notre acte salutaire, ne viendrait pas de l'auteur du salut.* Saint Paul dit au contraire : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Phil., II, 13; *Quis enim te discernit ? Quid autem, habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7. Saint Thomas dira équivalemment en formulant le principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est la cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* » I[a], q. XX, a. 3.

Cette doctrine de la prémotion indifférente, comme celle du concours simultané, ne peut résoudre le dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu. » Qu'elle le veuille ou non, elle conduit à poser une *passivité* ou une *dépendance* dans l'Acte pur, surtout dans sa prescience (science moyenne) à l'égard de nos déterminations libres, même les meilleures, qui, comme déterminations libres, ne viendraient pas de lui. Par rapport à elles, Dieu ne serait pas auteur, mais *spectateur*.

Pour ces raisons, les thomistes admettent que (Dieu étant cause première de tout ce qui existe, à l'exception du péché) même à l'égard de nos actes libres salutaires, les décrets divins sont de soi infailliblement efficaces ou prédéterminants et que la motion divine, qui assure infailliblement leur exécution, n'est pas indifférente, indéterminée, mais nous porte infailliblement à tel acte salutaire, efficacement voulu par Dieu, en produisant en nous et avec nous jusqu'au *mode libre* de cet acte. Nous verrons plus loin que cet enseignement est pleinement conforme à celui donné par saint Thomas, I[a], q. XIII, a. 5 et 8; q. XIX, a. 4; a. 6, ad 1[um]; q. XIX, a. 8; q. LXXXIII, a. 1, ad 3[um]; I[a]-II[æ], q. X, a. 4, ad 3[um]; q. LXXIX, a. 2; *De veritate*, q. XXII, a. 8 et 9.

Les thomistes n'emploient donc l'expression « prémotion physique prédéterminante » que pour exclure les théories du concours simultané et de la prémotion indifférente. Si ces théories n'avaient pas été proposées, comme le fit remarquer plusieurs fois Thomas de Lémos, les thomistes se contenteraient de parler comme saint Thomas de motion divine, car toute motion comme telle est prémotion, et toute motion divine, comme divine, ne saurait recevoir une détermination ou perfection que sa causalité ne contiendrait pas virtuellement. C'est toujours l'inévitable dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé. »

5° *La motion divine est-elle une assistance purement extrinsèque de Dieu*, ou son action identique a son essence, sans qu'il y ait rien de créé qui soit reçu dans la puissance opérative de la créature, pour la faire passer à l'acte, par exemple pour faire produire à notre volonté un acte vital et libre?

Quelques théologiens l'ont pensé, comme les cardinaux Pecci et Satolli, sous Léon XIII, ainsi que, après eux, Mgr Paquet, et Mgr Jansens, O. S. B. Ces théologiens enseignent bien, contre les molinistes et les suaréziens, que la science moyenne est inconcevable et que l'influx divin nécessaire à l'acte libre est une motion intrinsèquement efficace. Mais ils ajoutent, en croyant s'appuyer sur Cajetan, que le décret et le concours divins ne sont pas prédéterminants et qu'il n'y a pas de motion créée reçue dans la puissance opérative de la créature pour la faire passer à l'acte. Il n'y a pour eux qu'une assistance extrinsèque de Dieu. Cf. Satolli, *De operat. div.*, disp. II, lect. 3, et Paquet, *De Deo uno*, disp. VI, q. I, a. 5.



Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 496 sq. et 501-507, montre qu'il n'y a pas de milieu entre la doctrine des décrets prédéterminants et la théorie de la science moyenne : la connaissance divine des futurs libres conditionnels suppose en effet un *décret divin* ou elle ne le suppose pas. Si l'on dit, en rejetant la science moyenne, qu'elle le suppose, ce décret est prédéterminant, sans cela il ne ferait pas connaître *infailliblement* le futur libre conditionnel, ou futurible. Sans doute, ce n'est pas selon une priorité de temps que ce décret précède nos actes libres, mais selon une priorité de nature et de causalité, et il est mesuré lui-même par l'unique instant de l'immobile éternité. S'ensuit-il, comme le dit le cardinal Satolli, *ibid.*, que le mystère est supprimé par la détermination de ce décret divin? Nullement, disent les thomistes, le mystère reste, en ce sens que ce décret divin prédéterminant s'étend jusqu'à ce qu'il y a de plus obscur pour nous, jusqu'au mode libre de nos actes, et jusqu'à l'acte physique du péché sans être aucunement cause cependant du désordre qui est dans cet acte.

Il faut en dire autant de la motion divine, qui a, elle aussi sur nos actes, une priorité, non de temps, mais de causalité, et cette priorité de causalité a été admise par Cajetan, *In I[am]*, q. XIX, a. 8, comme par les autres thomistes (Cajetan exclut ici la priorité de temps et non pas celle de nature; cf. N. del Prado, *loc. cit.*)

N'y a-t-il aucune *motion créée* reçue dans la cause seconde? Quelques-uns ont pensé que, par ces mots « prémotion physique », les thomistes voulaient qualifier l'action incréée de Dieu conçue comme en relation avec la nôtre. Il n'y aurait pas alors de motion créée.

La doctrine de saint Thomas et de ses disciples est très nette sur ce point. Ils enseignent communément que l'action même de Dieu *ad extra* est *formellement immanente et virtuellement transitive* (cf. I[a], q. XXV, a. 1, ad 3[um]; *Cont. gent.*, l. II, c. XXIII, § 4; c. XXI, § 3) et qu'il n'y a pas de *relation réelle de Dieu à nous;* il y a seulement de la créature à Dieu une relation de dépendance, qui n'est nullement réciproque. I[a], q. XIII, a. 12. Ainsi, l'action créatrice est formellement immanente et éternelle, bien qu'elle produise, au moment voulu d'avance par Dieu, un effet dans le temps; cf. *Cont. gent.*, l. II, c. XXXV. Tandis que l'action formellement transitive, comme la caléfaction de l'eau par le charbon incandescent, est un accident qui procède de l'agent et se termine dans le patient, l'action divine *ad extra* ne saurait être un accident; elle s'identifie réellement avec l'essence même de Dieu; elle est donc formellement immanente, et, sans avoir les imperfections de l'action formellement transitive, elle lui ressemble pourtant, en tant qu'elle produit un effet réellement distinct d'elle, soit spirituel, soit corporel. C'est en ce sens qu'elle est dite virtuellement transitive, car elle a éminemment toute la perfection d'une action formellement transitive, sans avoir les imperfections essentielles de celle-ci.

On voit par là que *la motion incréée* de Dieu ne ressemble qu'*analogiquement* à la motion d'un agent créé, laquelle est incapable de mouvoir intérieurement et infailliblement notre volonté à choisir ceci ou cela; cf. I[a], q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4, et I[a]-II[æ], q. IX, a. 4; q. X, a. 4. La plupart des objections contre la prémotion divine viennent de ce qu'on conçoit l'action divine comme ressemblant *univoquement* à une action créée, laquelle ne peut s'étendre à produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes. Cf. card. Zigliara, O. P., *Summa philosophica : Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4, § 5.

Mais de ce que la cause seconde ne saurait être indépendante d'une action divine, s'ensuit-il qu'il n'y a aucune motion créée reçue dans la cause seconde, et antérieure à l'opération de celle-ci selon une priorité non de temps, mais de causalité? S'ensuit-il que la grâce actuelle, opérante ou coopérante, s'identifie soit avec l'action incréée de Dieu, soit avec l'acte salutaire dont on dit qu'elle est cause?

Saint Thomas répond dans un article où il a traité *ex professo* et le plus longuement cette question, *De potentia*, q. III, a. 7 :

> Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis... Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

De même, saint Thomas, en parlant de la grâce actuelle, distingue la motion divine reçue en nous et de Dieu et de nos actes de connaissance et d'amour; cf. I[a]-II[æ], q. CX, a. 2, où il est dit de la grâce actuelle : *est effectus gratuitæ Dei voluntatis..., in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum.* On lit plus clairement encore, *Cont. gent.*, l. III, c. CL, § 1 : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate*, et l. III, c. LXVI, § 4 : *Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo.*

On a objecté, cf. Satolli, *De oper. div.*, disp. II, lect. 3 : cette motion divine ainsi reçue diminuerait l'amplitude de la causalité divine, qui aurait besoin de cette disposition déterminée pour produire l'opération de la cause seconde. Et, en outre, il y a contradiction à soutenir que la cause seconde est déterminée à agir par une dernière formalité et que pourtant elle se détermine elle-même.

Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 479, répond à cela : ce n'est pas la cause première qui a besoin de cette détermination reçue dans la cause seconde; c'est celle-ci qui a besoin *d'être mue* ou appliquée à agir par la cause première. L'amplitude de la causalité divine n'est nullement diminuée par là, car Dieu n'a besoin que de vouloir efficacement pour réaliser ce qu'il veut.

A la seconde difficulté, les thomistes répondent : il y aurait certes contradiction à soutenir que la cause seconde libre est déterminée à agir par une dernière formalité qui est son acte même et qu'elle se détermine à cet acte. Mais il ne faut pas confondre la motion qui porte la cause seconde à agir, avec l'opération de celle-ci. La motion, par exemple la grâce efficace, est donnée en vue de l'action; elle ne s'identifie pas avec elle. De même, la caléfaction passive de l'eau par le feu ne s'identifie pas avec l'action qu'exerce l'eau chaude sur les corps environnants. De plus, nous le verrons mieux dans la suite, l'expression « prémotion prédéterminante » signifie une prédétermination, non pas formelle, mais *causale*.

Nous venons de voir ce que, selon le thomisme classique, la motion divine n'est pas. On voit par là les deux positions extrêmes, dont s'éloigne, selon les thomistes, la vraie doctrine de saint Thomas, en s'élevant au milieu et au-dessus d'elles.

D'une part, la motion divine ne rend pas l'activité de la cause seconde superflue, comme le dit l'occasion-

nalisme, et ne supprime pas non plus la liberté, mais l'actualise.

D'autre part, la motion divine n'est pas seulement un concours simultané, ni une prémotion indifférente, indéterminée, qui devrait recevoir de nous une perfection et détermination nouvelle non contenue dans sa causalité; elle n'est pas non plus une assistance purement extrinsèque de Dieu.

III. Ce qu'est positivement la prémotion physique prédéterminante selon le thomisme classique? — Pour le bien entendre, il suffit d'expliquer par les paroles mêmes de saint Thomas les termes : motion, prémotion, physique, prédéterminante.

1° *C'est une motion passivement reçue* dans la cause seconde pour la porter à agir, et, si la cause seconde est vivante et libre, à agir vitalement et librement, comme l'a dit saint Thomas, nous l'avons vu. Cette motion, qui, dans l'ordre surnaturel, s'appelle la grâce actuelle, est réellement distincte et de l'action incréée de Dieu dont elle dépend, et de l'acte salutaire auquel elle est ordonnée; cf. Iª-IIæ, q. cx, a. 2; q. cxi, a. 2. Sur ce point, tous les thomistes sont d'accord; ils disent, comme par exemple Jean de saint Thomas, *Cursus phil., Phil. natur.*, q. xxv, a. 2 : *Ista motio non potest esse operatio ipsa causæ creatæ, siquidem ista motio est prævia ad talem operationem et movet ad illam, non ergo est ipsa actio causæ creatæ, hæc enim non potest movere causam ut agentem, sed passum.*

On peut expliquer cette motion divine reçue dans la cause seconde en la comparant à la création passivement considérée dont saint Thomas a parlé assez longuement, Iª, q. xlv, a. 3. — Nous ne voulons pas dire, comme on l'a fait parfois, que la motion qui nous occupe soit création, car nos actes ne sont pas créés en nous *ex nihilo*, comme l'âme spirituelle quand elle est unie au corps; ils sont des actes vitaux, produits par nos facultés ou puissances opératives, et ces puissances créées et conservées par Dieu ont besoin d'être prémues, de recevoir le *complementum causalitatis* dont nous a parlé saint Thomas. La grâce soit habituelle, soit actuelle, n'est pas non plus créée *ex nihilo*, mais elle est tirée de la puissance obédientielle de l'âme, dont elle dépend comme accident. Cf. saint Thomas, Iª-IIæ, q. cxiii, a. 9, et *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 2um et 13um.

Mais si la motion divine dont nous parlons n'est pas, à proprement parler, création, elle ne peut provenir que de la cause créatrice, seule capable de produire tout l'être d'un effet donné et toutes ses modalités, soit nécessaires, soit libres. Saint Thomas dit à ce sujet, dans son commentaire du *Perihermenias* d'Aristote, l. I, lect. 14 : *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam perfundens totum ens et omnes ejus differentias : sunt enim differentiæ entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus.* Cf. *Comm. in Metaph.*, l. VI, lect. 3; et Iª, q. xix, a. 8.

De plus, bien que la motion qui nous applique à agir, ne soit pas création, elle lui ressemble à plus d'un titre. Il y a analogie entre la création active et la motion active et aussi entre la création passivement considérée et la motion passive par laquelle la cause seconde est, comme le dit saint Thomas, appliquée à agir. Voyons en quoi consiste cette double analogie.

Si la création activement prise est une action divine éternelle, formellement immanente et virtuellement transitive, la création passivement considérée est la *relation réelle de dépendance* de la créature, qui arrive à l'existence, à l'égard du Créateur, *creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate, seu incæptione.* Iª, q. xlv, a. 3, ad 3um. De même, la conservation activement prise est l'action créatrice continuée et, passivement considérée, elle est la relation réelle de constante dépendance de l'être de la créature à l'égard de Dieu.

Or, comme l'être de la créature dépend réellement de l'action divine créatrice et conservatrice, l'action de la créature dépend réellement aussi de l'action divine qui est dite motion. Nous ne disons pas que Dieu crée nos actes d'intelligence et de volonté, il ne les produit pas *ex nihilo*, car ces actes ne seraient plus vitaux, ni libres; nous ne disons pas non plus que Dieu conserve seulement ces actes qui commencent à un instant précis et auparavant n'existaient pas; nous disons que Dieu nous *meut* à les produire nous-mêmes vitalement et librement.

Pour éviter toute équivoque, comme on distingue la création active et la création passive, il faut distinguer ici (cf. card. Zigliara, *Summa phil., Theol. nat.*, l. III, c. iv, a. 4, § 3-5) deux acceptions semblables du mot motion : 1. *la motion active*, qui est en Dieu, avons-nous dit, une action formellement immanente et virtuellement transitive; 2. *la motion passive*, par laquelle la créature, qui avait seulement la puissance d'agir est mue passivement par Dieu pour devenir actuellement agissante; et 3. il y a *l'action même de la créature*, en nous l'acte vital et libre de la volonté.

Cette distinction est faite communément pour expliquer l'influence d'un agent créé sur un autre, par exemple celle du feu sur l'eau. Il y a 1. l'action du feu : caléfaction active, 2. l'effet de cette action sur l'eau : caléfaction passive, 3. l'action de l'eau devenue chaude sur les corps qui l'entourent.

De même, les objets extérieurs et la lumière influent sur l'œil animé, puis celui-ci reçoit une impression, similitude de l'objet, et enfin réagit par l'acte vital de vision. De même encore, notre volonté spirituelle, par une action spirituelle, formellement immanente et virtuellement transitive, exerce une influence sur les facultés sensitives et sur nos membres pour les porter à l'action. C'est ce que saint Thomas appelle l'*usus activus voluntatis*, Iª-IIæ, q. xvi, a. 1, suivi de l'*usus passivus* des facultés mues et enfin de l'acte de ces facultés, acte immédiatement produit, élicité par elles, et impéré par la volonté.

Il ne faut donc pas confondre la motion divine passivement reçue dans la cause seconde, ni avec la motion divine active qui est Dieu même, ni avec l'opération produite par la cause seconde.

Or, cette confusion est faite par ceux qui disent comme Satolli *(loc. cit.)* : « la volonté ne peut être prédéterminée par Dieu à agir et se déterminer encore elle-même à cet acte. » Il y aurait contradiction, si la volonté recevait de Dieu son acte volontaire tout fait, comme créé *ex nihilo;* alors elle ne pourrait plus le produire. Mais ce qu'elle reçoit, c'est seulement une motion passive, par laquelle elle est appliquée à agir, selon sa nature, c'est-à-dire vitalement et librement. Cette motion ne peut d'ailleurs lui être donnée par aucun esprit créé ou créable, si puissant soit-il, mais seulement par Dieu, auteur de sa nature et de son inclination au bien universel, par Dieu qui la conserve dans l'existence et est plus intime à elle qu'elle-même. Comme le note Zigliara, *loc. cit.*, lorsque les adversaires de la prémotion physique objectent contre elle, ils prennent généralement dans un sens actif ce que les thomistes prennent dans un sens passif, ils confondent la prémotion physique soit avec l'action divine incréée, qui ne saurait être reçue en nous, soit avec notre action à nous, qui suppose la prémotion au lieu de s'identifier avec elle.

Les thomistes définissent communément la motion que reçoit notre volonté : *motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur ad actum volendi;* cf. Zigliara, *loc. cit.* Ces derniers mots *ad actum volendi*



ne signifient pas que Dieu produit en nous, *sans nous*, l'acte de vouloir, mais que notre volonté est mue par lui *à produire elle-même vitalement* cet acte qui s'appelle volition. Et donc, comme le remarque Zigliara, *ibid.*, l'acte auquel la volonté est réduite passivement par la motion divine, n'est pas son *opération vitale et libre*, comme le supposent les adversaires de cette doctrine, c'est le mouvement ou l'impulsion, dans l'ordre surnaturel, c'est *la grâce actuelle efficace* sous laquelle elle produit son acte, qu'il s'agisse soit de son premier acte déjà vital, mais non pas délibéré, soit des actes postérieurs qui terminent une délibération discursive. C'est ainsi que la grâce actuelle efficace, qui porte notre volonté à l'acte salutaire, est appelée « acte premier prochain » et l'acte salutaire lui-même est appelé « acte second », même s'il s'agit de l'acte salutaire initial.

De même que l'eau ne chauffe que si elle est chauffée, ainsi toute cause seconde, notre volonté par exemple, n'agit que si elle est prémue par Dieu, cause suprême; autrement ce quelque chose de réel qu'est le passage à l'acte, requis pour la production de nos actions vitales et libres, serait soustrait à la causalité universelle de Dieu, qui s'étend à tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de lui.

C'est seulement par la confusion de la prémotion physique avec notre acte volontaire, qu'on peut déduire que notre volonté, sous cette motion déclarée conforme à sa nature, n'est plus maîtresse de son acte.

2° *En quel sens la motion divine est-elle dite prémotion?* — Mouvoir et être mû sont corrélatifs et simultanés, il n'y a *pas priorité de temps* de la motion active sur la motion passive, elles existent au même instant, car c'est la même chose qui est produite par le moteur et qui est reçue dans le mobile, à savoir le mouvement qui procède du moteur et qui est dans le mobile; cf. saint Thomas, *In Physicam Aristotelis*, l. III, lect. 4, n. 10.

Il faut donc écarter les imaginations qui représentent la prémotion physique comme une entité qui, à la manière d'une petite manivelle mise par Dieu dans notre volonté, précéderait dans le temps notre acte volontaire : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate. Cont. gent.*, l. III, c. cl, § 1. Il n'y a ici qu'une *priorité de causalité*, comme lorsqu'il s'agit du décret éternel, supérieur au temps, dont la motion divine assure l'exécution. Mais, s'il s'agit de ce décret, il est mesuré par l'unique instant de l'immobile éternité, qui correspond, sans changer, à tous les instants successifs du temps, comme le sommet d'une pyramide correspond à tous les points de sa base et à chacun de ses côtés. S'il s'agit de la motion reçue dans la volonté créée, elle est reçue au même instant du temps où l'acte volontaire est produit. Chez l'ange, c'est un temps discret, mesure de ses actes successifs, qui n'ont rien à voir avec le mouvement du soleil; chez l'homme, c'est le temps continu du jour et de l'heure, à raison du mouvement sensible de l'imagination et de l'organisme, qui accompagne nos actes intellectuels et volontaires.

On voit par là que la prémotion physique et l'acte libre, qui la suit au même instant, ne dépendent pas infailliblement de ce qui les *précède dans le temps*, c'est-à-dire dans le passé, mais seulement de ce qui les précède dans le présent toujours immuable *(nunc stans)* de l'éternité, qui est la mesure des décrets divins.

Aussi les thomistes ne peuvent-ils admettre sans distinction la définition moliniste de la liberté : *facultas quæ præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis, adhuc potest agere vel non agere.* Si par *præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis* on entend seulement ce qui est prérequis d'une *priorité de temps*, cette définition est absolument vraie; mais si, par ces mots, on entend même ce qui est prérequis d'une *simple priorité de causalité* (à savoir la motion divine et le dernier jugement pratique qui précède l'élection volontaire), alors la définition n'est plus vraie que grâce à une distinction : sous la motion divine efficace qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, notre volonté, en posant l'acte efficacement voulu par Dieu, garde, à raison de son amplitude illimitée, spécifiée par le bien universel, *la puissance réelle* de ne pas le poser et de poser même l'acte contraire *(remanet potentia ad oppositum);* mais il ne se peut pas, que, sous la motion divine efficace, la volonté *omette de fait* l'acte efficacement voulu par Dieu, ou pose de fait l'acte contraire. Saint Thomas est formel sur ce point, il suffit de citer entre autres textes celui de la Iª-IIæ, q. x, a. 4, ad 3um : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Bañez n'a rien dit de plus fort.

Il n'y a plus *l'indifférence potentielle* où était la faculté avant de produire son acte, il y a *l'indifférence actuelle* de l'acte lui-même déjà déterminé, qui se porte avec indifférence dominatrice vers un bien particulier absolument disproportionné avec l'amplitude universelle de la volonté spécifiée par le bien universel. L'acte ne cesse pas d'être libre, parce qu'il est déterminé; autrement aucun des actes de la volonté divine ne serait plus libre, puisqu'ils sont tous déterminés *ab æterno* et immuables. L'indifférence potentielle n'est pas de l'essence de la liberté, elle ne se retrouve pas dans la liberté divine, où il n'y a que l'indifférence actuelle de l'Acte pur à l'égard de tout bien fini; elle ne se trouve pas non plus dans nos actes les plus libres, qui restent encore libres après leur détermination.

L'expression « prémotion » indique donc une priorité, non de temps, mais seulement de raison et de causalité, et, si cette priorité n'existait pas, il n'y aurait plus *motion*, mais seulement concours simultané, tel, dit Molina, celui que se prêtent deux hommes tirant un chaland, le premier n'influant pas sur le second, mais chacun exerçant son action sur le bateau lui-même. Ce n'est pas ainsi que Dieu concourt à l'action de la cause seconde, car il applique celle-ci à produire son action, sans quoi cette réalité, qui est le passage de l'état de puissance inactive à la production de l'acte, serait soustraite à la causalité universelle de Dieu.

3° *La prémotion est dite physique*, non pas par opposition à métaphysique ou à spirituel, mais par opposition à la motion *morale*, qui s'exerce par manière d'attrait objectif, attrait d'un bien proposé à la volonté.

Saint Thomas a souvent distingué ces deux motions, celle *quoad specificationem actus* qui vient de l'objet ou de la fin, et celle *quoad exercitium actus*, qui vient de l'agent, par exemple, Iª-IIæ, q. x, a. 2. Il a indiqué cette distinction en particulier Iª, q. cv, a. 4, où il est dit que Dieu meut toute cause seconde, 1. *comme fin dernière*, car toute opération est pour un bien vrai ou apparent, qui est une similitude participée du souverain bien, qui est Dieu, 2. *comme agent suprême*, par la vertu duquel opère tout agent subordonné. *Utroque modo proprium est Deo movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando. Ibid.*, cf. ad 3um.

A l'article précédent, saint Thomas explique ces deux genres de motion par rapport à l'intelligence et à la volonté en disant que ces facultés sont mues et par l'objet qui leur est proposé et quant à l'exercice de leur acte par Dieu. Saint Thomas ajoute que Dieu seul vu face à face peut attirer invinciblement notre volonté, parce que lui seul est adéquat à sa capacité d'aimer. Iª-IIæ, q. x, a. 2. Quant à la motion *quoad exercitium*, la volonté ne peut la recevoir que d'elle-même, d'un

acte antérieur, et de Dieu, qui seul a pu la créer de rien avec l'âme spirituelle et l'ordonner au bien universel. L'ordre des agents doit en effet répondre à l'ordre des fins; cf. $I^{a}$-$II^{ae}$, q. IX, a. 6.

On s'explique alors que Dieu, en mouvant ainsi notre volonté, *interius eam inclinando*, ne la violente pas, car il la meut selon son inclination au bien universel, il actualise en elle cette inclination générale et la porte fortement et suavement à se restreindre elle-même, avec une indifférence dominatrice, à tel bien particulier, voulu ainsi librement en vue du bonheur, puisque l'homme veut naturellement être heureux et cherche la béatitude en tout ce qu'il veut.

Au même endroit, $I^{a}$, q. CV, a. 4, ad $3^{um}$, saint Thomas note que nos actes ne seraient ni libres, ni méritoires, si la volonté était mue par Dieu de telle sorte qu'elle ne se mouvrait nullement elle-même; mais il n'en est pas ainsi. *Per hoc quod voluntas movetur ab alio (a Deo), non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. Ibid.*

Ce dernier point est expliqué $I^{a}$-$II^{ae}$, q. IX, a. 3, où il est dit que la volonté, en tant qu'elle veut la fin, se meut à vouloir les moyens. Saint Thomas remarque, *ibid.*, a. 6, ad $3^{um}$, que, si la volonté ne pouvait se mouvoir elle-même, si elle était seulement mue par Dieu, elle ne pécherait jamais. « Mais, sous la motion divine qui le porte à vouloir le bonheur, l'homme par la raison se détermine (dans l'ordre des causes secondes) à vouloir ceci ou cela, un vrai bien ou un bien apparent. Cependant, Dieu meut parfois spécialement certains à vouloir tel bien déterminé, comme il arrive en ceux qu'il meut par sa grâce. » Voici ce texte sur lequel on a beaucoup écrit :

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos *ad aliquid determinate volendum*, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur. $I^{a}$-$II^{ae}$, q. IX, a. 6, ad $3^{um}$.

Des molinistes ont prétendu, d'après ce dernier texte, que pour saint Thomas la motion divine n'est pas prédéterminante, et que, sous une *même motion* qui porte à vouloir le bonheur, tel homme ferait un acte bon (au moins naturellement bon, *actum ethice bonum*), tandis que tel autre homme pécherait.

Cette interprétation se heurte à bien des textes de saint Thomas, d'abord au principe de prédilection plusieurs fois formulé par lui, et d'après lequel « l'amour de Dieu étant cause de tout bien, nul ne serait *meilleur* qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu ». $I^{a}$, q. XX, a. 3. Or, dans l'interprétation moliniste du texte de la $I^{a}$-$II^{ae}$, dont nous parlons, il arriverait que de deux hommes également aimés et aidés par Dieu, l'un deviendrait meilleur que l'autre, par exemple par cet acte naturel moralement bon, qui consiste à payer ses dettes. Il deviendrait meilleur sans avoir plus reçu de Dieu; il ne dépendrait pas de la cause libre de tout bien, que plus de bien soit en cet homme plutôt qu'en cet autre.

Du reste, cette interprétation moliniste est contraire à bien des textes formels de saint Thomas (cf. $I^{a}$-$II^{ae}$, q. X, a. 4, ad $3^{um}$) et à la fin même du texte dont nous parlons, où il est dit : *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur.*

Les commentateurs de saint Thomas, tels Billuart, *Cursus theol., De actibus humanis*, diss. III, a. 3; del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 236; t. II, p. 256, 228; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 414, 486, admettent généralement qu'il s'agit ici de la grâce opérante dont il est parlé plus loin, $I^{a}$-$II^{ae}$, q. CXI, a. 2. Nous allons voir qu'il en est ainsi en expliquant plus loin les trois propositions du texte qui nous occupe par *les trois modes* principaux selon lesquels Dieu nous meut : 1. *avant la délibération :* à vouloir le bonheur en général; 2. *après la délibération :* à vouloir tel bien particulier sur lequel nous avons délibéré; si l'acte est surnaturel il se produit ici sous la grâce coopérante; 3. *au-dessus de la délibération*, par l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui est une grâce opérante : tels sont les actes des dons du Saint-Esprit.

Plusieurs molinistes reconnaissent que, selon saint Thomas, en ce dernier cas, il y a prémotion prédéterminante, mais ils ajoutent : alors l'acte n'est plus libre, ni méritoire; cf. P. de Guibert, S. J., *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 170. Saint Thomas tient au contraire que les actes des dons du Saint-Esprit, par exemple du don de piété, sont libres et méritoires; cf. $I^{a}$-$II^{ae}$, q. LXVIII, a. 3, corp. et ad $2^{um}$. Les dons nous disposent précisément à recevoir de façon docile et méritoire l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Ainsi la vierge Marie fut portée *fortiter et suaviter*, à dire infailliblement et librement son *fiat* le jour de l'annonciation en vue de l'incarnation rédemptrice qui devait immanquablement arriver.

4° *En quel sens la prémotion est-elle dite prédéterminante*, quoique non nécessitante, c'est-à-dire quoique conforme à la nature de notre volonté libre, qui doit rester maîtresse de son acte?

Il s'agit ici d'une *prédétermination* non pas formelle, mais *causale;* cf. card. Zigliara, *Summa phil., Theol. naturalis*, l. III, c. IV, a. 4, § 6. Les molinistes disent généralement : si Dieu par sa motion détermine la volonté à vouloir ceci plutôt que cela, elle ne peut plus ensuite s'y déterminer elle-même. C'est confondre la prédétermination *causale*, qui nous porte *suaviter et fortiter* à nous déterminer, avec la détermination *formelle*, qui est celle même de l'acte volontaire déjà déterminé, et qui suit l'autre selon une postériorité non de temps, mais de causalité.

Des auteurs, comme L. Billot, S. J., admettent la prémotion physique, mais nullement la prédétermination. Et pourtant, comme le disait le cardinal Zigliara, *loc. cit.*, prémotion et prédétermination désignent la même chose, mais *prémotion*, par rapport à la *toute-puissance*, et *prédétermination* par rapport au *décret prédéterminant de la volonté divine*. La volonté divine prédétermine que tel acte salutaire, par exemple le *fiat* de Marie, la conversion de saint Paul, celle de Madeleine ou celle du bon larron, sera accompli dans le temps, tel jour, à telle heure, et qu'il sera accompli librement, puis la toute-puissance meut la volonté humaine *ab intus*, sans la violenter en rien, pour assurer l'exécution de ce décret.

Saint Augustin a écrit dans le *De gratia et libero arbitrio*, c. XVI et XVII : *Certum est nos mandata servare si volumus... Certum est nos velle cum volumus, sed ille (Deus) facit ut velimus bonum, de quo dictum est : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere »* (Phil., II, 13). *Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit : « Faciam ut in justificationibus meis ambuletis et judicia mea observetis et faciatis. »* (Ez., XXXVI, 27)... *Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.*

La motion divine reçue dans la cause seconde est prédéterminante en tant qu'elle assure infailliblement l'exécution d'un décret divin. C'est une prédétermination *causale et non formelle*, tandis que celle du décret est à la fois *formelle et causale;* enfin, la détermination de notre acte volontaire déjà produit est *formelle et non causale;* mais, comme nous l'avons dit, loin d'exclure



l'indifférence dominatrice actuelle, elle l'implique, car l'acte libre déjà déterminé reste libre, même l'acte immuable de la liberté divine reste libre malgré son immutabilité. Voici ce qu'en dit saint Thomas. *Contra gentes*, l. III, c. LXXXVIII, fin :

Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicit in l. Prov., XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud;* et Phil., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.*

*Ibid.*, c. LXXXIX : Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem sic, quod *faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit in tertio *Periarchon*, liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas... Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim (Is., XXVI, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Præterea, hoc ipsum quod Salomon dicit (Prov., XXI, 1) : *Quocumque voluerit inclinabit illud*, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius... Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur.

*Ibid.*, c. XC, fin : Damascenus dicit in l. II, *De orthod. fide*, c. XXX, quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non *prædeterminat* (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligatur ea quæ sunt in nobis *divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.*

Cette interprétation que saint Thomas donne de ce texte de saint Jean Damascène contient l'assertion de la *prédétermination non nécessitante* comme doctrine propre de saint Thomas, autrement, il admettrait purement et simplement l'expression de Damascène *non prædeterminat*. Dans la construction de la phrase de saint Thomas le *non* porte directement sur *quasi*, c'est-à-dire que nos élections ou actes libres sont soumises à la détermination de la Providence, *sed non quasi ab ea necessitatem accipientia*. En d'autres termes, cette prédétermination est non nécessitante, car elle s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui, étant de l'être, tombe sous l'objet adéquat de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal, provenant de la cause déficiente. Cf. *De veritate*, q. V, a. 5, ad $1^{um}$.

*Contra gentes*, l. III, c. XCI : Electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur (id est non mediantibus angelis)... Solus Deus nostrarum voluntatum et *electionum causa est.*— *Ibid.*, c. XCII, § 1 : Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis. — § 3 : Operatio angeli et corporis cælestis est solum sicut disponens ad electionem; operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus cæleste inclinat; *semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate.* Unde custodia angelorum interdum cassatur,... divina vero providentia semper est firma. — § 10, fin : Ex una divina dispositione potest homo ad omnia dirigi (c'est ce qui arrive chez les prédestinés).

*Contra gentes*, l. III, c. XCIV, § 9 : Inter partes autem totius universi prima differentia apparet secundum contingens et necessarium... Cadit igitur sub ordine divinæ providentiæ non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium vero necessario. — *Ibid.*, § 10 : Est divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest. — § 11 : Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario. — § 13 : Sic omnia sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant... Ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

Voir aussi, l. I, c. LXVIII : Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis. Cf. *Quodl.*, XII, a. 6.

Tous ces textes du *Contra gentes* montrent que, pour saint Thomas, la motion divine, qui nous porte aux actes libres salutaires, est une motion *quoad exercitium* ou physique, qui, par elle-même et infailliblement, nous incline, sans nous violenter, à cet acte libre plutôt qu'à cet autre, cela parce que la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui est encore de l'être. C'est dire que, pour lui, la motion divine est prédéterminante, quoique non nécessitante.

C'est la même doctrine qu'il expose dans le *De veritate*, q. XXII, a. 8 :

Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur ut natura : unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus.

Le texte est clair : la volonté humaine comme cause seconde se détermine à tel acte libre; donc, *ita et multo amplius Deus*, Dieu comme cause première, *quæ vehementius imprimit*, la porte infailliblement à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre; ainsi il est cause de la conversion de saint Paul, de celle de Madeleine, ou du bon larron. Cf. *ibid.*, q. XXII, a. 9; *De malo*, q. VI, a. 1, ad $3^{um}$, et aussi *Comment in l. I Perihermenias*, leç. 14.

Dans tous ces textes on voit que, pour saint Thomas, la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos déterminations, de sorte que tout ce qu'il y a de réel, de bon en elle, dépend de Dieu comme de la cause première, et de nous comme de la cause seconde. En ce sens, la motion divine est prédéterminante et non nécessitante.

Le caractère de prédétermination est particulièrement affirmé par saint Thomas, dans son commentaire sur saint Jean, lorsqu'il explique le passage de cet évangile, où il est dit, *In Joa.*, II, 4 : *nondum venit hora mea : Intelligitur hora passionis, sibi, non ex necessitate, sed secundum divinam providentiam, determinata.* Il s'agit manifestement ici d'un décret de la volonté divine *déterminant* et infaillible, mais *non nécessitant*. De même, *In Joa.*, VII, 30 : *Quærebant eum apprehendere et nemo misit in illum manus, quia nondum venerat hora ejus : Intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita.* Voir encore *In Joa.*, XIII, 1 : *Sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem : Nec est intelligenda hora ista fatalis, quasi subjecta cursui et dispositioni stellarum, sed determinata dispositione et providentia divina.* Et encore : *In Joa.*, XVII, 1 : *Pater venit hora; clarifica Filium tuum : Nec hora fatalis necessitatis, sed suæ ordinationis et beneplaciti.*

Dans tous ces textes, il s'agit manifestement d'un décret divin infaillible prédéterminant, qui porte sur l'heure de Jésus, et par là même sur *l'acte libre* qu'infailliblement il devait poser en voulant mourir pour notre salut. Il s'agit aussi du décret permissif relatif au péché de Judas qui avant cette heure ne pouvait pas nuire à Notre-Seigneur.

On a prétendu (cf. A. d'Alès, *Dict. apolog.*, art. *Providence*, appendice : Prédétermination physique) que l'expression *Deus non ex necessitate prædeterminat* n'est pas chez saint Thomas. Les textes du commentaire sur saint Jean portent au contraire que l'heure de Jésus, celle de son acte libre d'oblation à Gethsémani et celle de la trahison de Judas, était *non ex necessitate a Deo determinata et præfinita.*

C'est la même doctrine que nous trouvons enfin dans la *Somme théologique* de saint Thomas, et sous a forme définitive qu'il lui a donnée. Nous ne citerons

que les principaux textes : Iª, q. XIX, a. 4 : *Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* Voilà le décret éternel prédéterminant. Comment sauvegarde-t-il notre liberté? Saint Thomas l'explique dans le texte fondamental auquel il faut toujours revenir : Iª, q. XIX, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult; vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter.* Saint Thomas, *ibid.*, se fait cette objection, qui sera toujours renouvelée par les molinistes : *Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit... Sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apostolus* (Rom., IX, 19) : « *Voluntati enim ejus quis resistit?* » *Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.* Au lieu de répondre par la prévision divine de notre détermination libre, comme le feront les partisans de la science moyenne, saint Thomas répond *ibid.*, ad 2um : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.* C'est ce que nous avons déjà lu dans le *Contra gentes*, l. III, c. XCIV, § 11. Ce texte exprime, aussi clairement que possible, que l'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets et de la motion de Dieu, bien loin de détruire la liberté de nos actes, la fait, car cette efficacité s'étend jusqu'au mode libre de ces actes, qui est encore de l'être.

Saint Thomas dit de même : Iª, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um : *Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.*

Ailleurs, Iª, q. XXIII, a. 1, ad 1um, saint Thomas explique, comme il l'a fait dans le *Contra gentes*, l. III, c. XC, fin, les paroles du Damascène : *Præcognoscit Deus ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.* Brièvement saint Thomas répond : *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo, quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Unde prædestinatio non excluditur.* Ce texte montre que saint Thomas, en excluant la prédétermination nécessitante, admet la prédétermination non nécessitante qu'implique à ses yeux la prédestination. Voir encore Iª, q. XXIII, a. 6 : *Prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem.*

A la lumière de tous ces textes, on peut voir facilement le sens de ceux qui se lisent Iª-IIæ, q. X, a. 4, corp. : *Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.* Dans toute cette question X, a. 1, 2, 3, saint Thomas a employé l'expression *non ex necessitate movere* en ce sens : mouvoir sans nécessiter; c'est dans le même sens qu'il dit ici *non ex necessitate ad unum determinat*, comme il l'a dit dans les textes du Commentaire de saint Jean, cités plus haut. Partout il est question d'une prédétermination non nécessitante, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes.

Saint Thomas redit ici même, Iª-IIæ, q. X, a. 4, ad 1um : *Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* C'est-à-dire que Dieu ne peut par sa motion *nécessiter* la volonté à vouloir un bien particulier qui lui est présenté comme bon sous un aspect, et non bon sous un autre. Iª-IIæ, q. X, a. 2. Un tel objet, absolument inadéquat à l'amplitude universelle de la volonté, spécifie l'acte libre, en vertu du principe : les actes sont spécifiés par leur objet, et donc l'acte de volonté, qui se porte sur un bien particulier ainsi proposé par l'intelligence *sub indifferentia judicii*, ne peut être que libre. C'est, pour saint Thomas, la définition même de l'acte libre, Iª-IIæ, q. X, a. 2; tandis que la définition moliniste de la liberté fait abstraction de l'objet spécificateur, en disant : *Libertas est facultas quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere.* Les thomistes, considérant que l'acte libre, comme tout acte, est spécifié par son objet, disent comme le concile de Trente : « *sous* la motion divine *efficace*, la volonté conserve la *puissance* de résister; elle *peut* résister si elle le veut, mais sous la grâce efficace elle ne le *veut* jamais, comme Socrate assis *peut* se lever, mais n'est jamais en même temps assis et debout. » Ils enseignent même communément : *Implicat voluntatem, stante judicio indifferenti, necessitari a motione divina ex se efficaci* (cf. Billuart, *Cursus theol.*, *De actibus humanis*, diss. II, a. 5). Comme la volonté ne peut vouloir un bien inconnu, qui ne lui est pas proposé par l'intelligence, de même, elle ne peut vouloir un bien autrement qu'il ne lui est proposé; elle ne peut vouloir nécessairement ce qui lui est proposé comme non nécessairement désirable. L'acte spécifié par cet objet ne peut être que libre, et la motion divine efficace ne peut changer sa nature; elle n'est donc pas nécessitante.

Cependant, lorsqu'elle est efficace, elle porte infailliblement la volonté à vouloir librement ce bien particulier plutôt que cet autre : en ce sens, elle est *prédéterminante.* Telle est bien la pensée de saint Thomas, aucun doute ne peut rester à ce sujet, si on lit au même endroit, Iª-IIæ, q. X, a. 4, la réponse ad 3um. L'objection que se fait ici saint Thomas, *ibid.*, est celle qui sera toujours faite par les molinistes : *Possibile est, quo posito non sequitur impossibile : sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.* Saint Thomas, loin de répondre par la prévision divine de notre consentement, répond, *ibid.*, ad 3um : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Il reste en effet dans la volonté la puissance réelle de poser l'acte contraire, mais cet acte contraire, réellement *possible*, n'est jamais réellement *existant* sous la grâce efficace; celle-ci ne serait plus efficace. C'est pourquoi l'on dit que la résistance actuelle n'est pas *compossible* avec la grâce efficace. *Ita Socrates sedens potest stare, sed non potest simul stare et sedere; necesse est eum sedere, dum sedet.*

Le sens de ce texte est des plus clairs, il affirme manifestement une prédétermination infaillible, mais non nécessitante. C'est une nouvelle manière d'exprimer ce que nous avons lu plus haut, Iª, q. XIX, a. 8, ad 2um : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.* Cf. *Contra gentes*, l. III, c. XC, § 11 : *Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario.*

La distinction du possible et du compossible revient à celle du sens divisé et du sens composé, comme le dit saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 6, ad 3um. *Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute* (en d'autres termes : il y a nécessité de conséquence,



ou conditionnelle, non de conséquent, comme dans un syllogisme rigoureux, dont la mineure est contingente). *Ita dicendum est de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare, quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.* Cf. Iª, q. XIV, a. 13, ad 3um.

Saint Thomas ne parle pas moins clairement dans son traité de la grâce, Iª-IIæ, q. CXII, a. 3, corp. : *Intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joannis*, VI, 45 : « *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* » De même, IIª-IIæ, q. XXIV, a. 11 : *Spiritus sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit, De dono persev.*, c. XIV.

Cette certitude divine, on le voit, n'est pas fondée pour saint Thomas sur la prévision d'une libre détermination qui viendrait seulement de nous; elle repose sur un décret de la volonté divine, dont la motion divine assure l'exécution; cf. Iª, q. XIV, a. 8; q. XIX, a. 3, a. 4, corp. et ad 4um; a. 8; *De veritate*, q. VI, a. 3; *Quodl.*, XII, a. 3; *ibid.*, a. 4 : *A providentia omnia sunt prædeterminata et ordinata.*

Tous ces textes supposent un décret divin *prédéterminant*, mais *non nécessitant*, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, et ils affirment l'existence d'une *motion* divine qui assure l'exécution infaillible de ce décret. En ce sens, elle est justement appelée, elle aussi, prédéterminante et non nécessitante; elle porte infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte plutôt qu'à tel autre, et est cause en nous et avec nous de tout ce qu'il y a de réel et de bon en cet acte, Iª, q. XXIII, a. 5; il n'y a que le mal, le désordre qui ne tombe pas sous sa causalité, il est en dehors de l'objet adéquat de la toute-puissance, plus encore que le son est en dehors de l'objet de la vue. Cf. Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 1.

On a écrit ces derniers temps que « Dieu pour connaître infailliblement nos actes libres n'a pas besoin d'insérer dans le jeu de notre liberté une prémotion déterminante » et qu'un « pareil procédé de connaissance serait lui-même antropomorphisme; ce serait la connaissance des effets dans leur cause prochaine, ce qui n'est pas divin ».

Jamais les thomistes n'ont prétendu que Dieu, pour connaître infailliblement *ab æterno*, nos actes libres, ait besoin d'une motion créée, qui comme telle, comme reçue dans la volonté créée, n'existe que dans le temps. Ils ont toujours dit que Dieu connaît nos actes libres dans son décret éternel, dont la motion assure seulement l'exécution dans le temps. Sans ce décret éternel, en effet, tel acte libre futur ne serait pas présent dans l'éternité sous l'intuition divine plutôt que l'acte contraire. Dieu a prévu de toute éternité que Paul se convertirait librement sur le chemin de Damas, à tel jour et à telle heure, parce qu'il avait décidé efficacement de le convertir ainsi. Sans ce décret, la conversion de saint Paul serait seulement de l'ordre des *possibles* et non pas de celui des *futurs contingents.*

Les molinistes n'ont jamais prouvé non plus que Dieu ne peut pas mouvoir *infailliblement* notre volonté à se déterminer librement à tel acte; car on ne saurait prouver que la causalité universelle et souverainement efficace de Dieu ne saurait s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes. Ce mode est encore de l'être, et donc du réalisable; il tombe par suite sous l'objet adéquat de la toute-puissance, objet adéquat hors duquel il n'y a que le mal, qui est une privation et un désordre.

Cette haute doctrine s'impose d'autant plus que l'on considère l'influence de Dieu dans les actes les plus élevés de la vie des saints, dans le *fiat* de Marie, le jour de l'annonciation, et dans les actes méritoires de Jésus, dont la volonté humaine dès ici-bas, à l'image de la volonté divine, était à la fois très libre et impeccable (cf. saint Thomas, IIIª, q. XVIII, a. 4, ad 3um, et les commentateurs à propos de l'accord entre la liberté du Christ et son impeccabilité).

Comment la motion divine est-elle *adaptée* à la nature même de la cause seconde? Il ne faut pas entendre, disent les thomistes, que la motion divine est activement modifiée par notre volonté qui la reçoit, car la volonté, en tant qu'elle la reçoit, est passive. Mais Dieu adapte lui-même sa motion à la nature des causes secondes, c'est-à-dire qu'il les meut chacune selon leur nature. Ainsi un grand artiste adapte sa motion aux divers instruments dont ils se sert; cf. card. Zigliara, *Summa phil.*, *Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4, § 5. Ainsi, saint Thomas, *Comm. in ep. ad Hæbr.*, XIII, 21, au sujet de ces paroles de saint Paul : « *Aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum* », écrit : *Deus quando immittit homini bonam voluntatem aptat eum, id est facit eum aptum... Interius... solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare : « Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud »* (Prov., XXI, 1). *Unde dicitur : « Faciens in vobis » : « Deus est enim, qui operatur in vobis velle et perficere »* (Phil., II, 13). *Quid autem faciet? Quod placitum est coram se, id est faciet vos velle quod placet ei.*

Enfin, les thomistes admettent que la prémotion physique mérite le nom de *concours simultané*, lorsque la volonté créée est déjà actuellement agissante; mais c'est un concours simultané, qui diffère de celui de Molina en ce qu'il est d'abord prémotion pour appliquer la cause seconde à agir. Cf. Goudin, O. P., *Philosophia, metaphysica*, q. III *De præmotione*, a. 2, et Zigliara, *loc. cit.*, c. V, *in fine*. Sous ce concours, la cause seconde devient *cause instrumentale* de ce qu'il y a de plus universel dans l'effet produit, c'est-à-dire de son *être même en tant qu'être*, tandis qu'elle est *cause propre* de cet effet en tant qu'il est *cet effet individuel*. Ainsi, ma volonté est cause propre de mon acte volontaire et cause instrumentale de l'être même de cet acte, en vertu du principe : *oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere.* Iª, q. XLV, a. 5. Aussi saint Thomas, dit-il, *De potentia*, q. III, a. 7, *in fine* : *Ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus... Et propter hoc nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.* La volonté créée est donc cause propre de *son* acte en tant qu'il est cet acte individuel, mais elle est cause instrumentale de l'être en tant qu'être de son acte, instrument vivant et libre, cela va sans dire, comme le remarque saint Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 1, ad 5um. De même ce pommier est cause propre de ce fruit particulier qu'il produit, bien que Dieu soit cause propre de l'être en tant qu'être de ce même fruit.

Pour résumer ce que nous venons de dire sur ce qu'est la prémotion physique et pour écarter les fausses imaginations qu'on s'est faites souvent à ce sujet, disons :

1. C'est une *motion* reçue dans la puissance opéra-

tive créée, pour l'appliquer à agir. C'est donc une motion distincte, et de l'action incréée qu'elle suppose, et de notre action qui la suit au même instant. La grâce efficace n'est ni Dieu, ni l'acte salutaire auquel elle est ordonnée. Ainsi notre action reste bien nôtre; elle n'est pas créée en nous *ex nihilo*, mais procède vitalement de notre faculté appliquée à agir par la prémotion divine.

2. C'est une motion physique, *quoad exercitium actus*, et non pas morale, ou *quoad specificationem* par l'attrait d'un objet proposé. De tous les agents distincts de notre volonté, Dieu seul du reste peut la mouvoir ainsi intérieurement selon l'inclination naturelle au bien universel, que lui seul a pu lui donner. Sous cette motion, elle se meut elle-même.

3. C'est une *prémotion*, à raison d'une priorité non de temps, mais de raison et de causalité.

4. Elle est *prédéterminante*, selon une prédétermination *causale* distincte de la détermination formelle de l'acte qui la suit; c'est-à-dire qu'elle meut notre volonté par une efficacité intrinsèque et infaillible à se déterminer à tel acte bon déterminé plutôt qu'à tel autre. La détermination à l'acte mauvais, étant elle-même mauvaise, déficiente, vient à ce titre non de Dieu, mais de la liberté défectible et déficiente. La motion divine prédéterminante n'est pourtant *pas nécessitante*, car, comme les décrets divins prédéterminants, dont elle assure l'exécution, elle s'étend jusqu'à produire en nous et avec nous *le mode libre* de nos actes, qui est encore de l'être et tombe ainsi sous *l'objet adéquat* de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal.

IV. Cette notion de la motion divine est-elle conforme a la pensée de saint Thomas? — Tous les textes du saint Docteur que nous avons cités, pour expliquer ce que n'est pas cette motion et ce qu'elle est, suffisent à prouver qu'il en est ainsi. Par manière de synthèse et pour éviter au lecteur la peine de les recueillir, rappelons ici les principaux de ces textes et quelques autres importants. La nécessité d'être précis et de répondre à certaines objections oblige à quelques redites.

*Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* Iª, q. xix, a. 4. Voilà le décret éternel prédéterminant, élection de la volonté divine, suivie de l'imperium de l'intelligence divine; or, la motion divine assure l'exécution de ce décret dans le temps; c'est en ce sens qu'elle est dite prédéterminante.

Peu après, saint Thomas s'objecte, Iª, q. xix, a. 8, 2ª obj. : *Sed voluntas Dei non potest impediri. Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem;* c'est l'objection toujours renouvelée contre les décrets divins prédéterminants. Saint Thomas répond : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult.* Le décret divin prédéterminant, loin de détruire la liberté de notre choix de par son infaillible efficacité, la produit en nous de par cette efficacité transcendante qui n'appartient qu'à lui et qui s'étend jusqu'au mode libre de notre élection, car ce mode, qui est l'indifférence dominatrice du vouloir à l'égard d'un bien mêlé de non-bien, est encore l'être, et il tombe ainsi sous l'objet adéquat de la puissance divine, tandis que le désordre du péché ne saurait y tomber.

Voir encore Iª, q. lxxxiii, a. 1, ad 3um : *Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert (Deus) quin actus earum sint naturales; ita, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit.*

Sur l'infaillible efficacité des décrets prédéterminants et de la motion divine, saint Thomas écrit dans le *Contr. gent.*, l. III, c. xcii : *Operatio angeli est solum sicut disponens ad electionem (nostram); operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit...; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate... Unde custodia angelorum interdum cassatur..., divina vero providentia semper est firma.* Et l. I, c. lxviii : *Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.* Il connaît nos affections non pas indépendamment de sa causalité, mais dans sa causalité qui s'étend jusqu'à nos affections les plus intimes. S'agit-il même de nos élections libres? Nul doute. Saint Thomas écrit, *ibid.*, l. III, c. xci : *Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.* Il s'agit de nos élections ou choix libres, comme élections et non pas seulement comme actions, car il s'agit de leur détermination libre que Dieu connaît en tant qu'il la cause en nous et avec nous, comme il a été dit dans le texte précédent. Cf. *Quodl.*, xii, a. 6.

Saint Thomas, rappelons-le, s'objecte, Iª, q. xxiii, a. 1, 1ª obj., que le Damascène a écrit (*De orth. fide*, l. II, c. xxx) : *Præcognoscit (Deus) ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat.* Il répond, *ibid.*, ad 1um : *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Unde prædestinatio non excluditur.* Saint Thomas dit de même *Cont. gentes*, l. III, c. xc, *in fine : Damascenus dicit in l. II De orth. fide, c. xxx, quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat; (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligantur ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitate accipientia.*

Bien avant Bañes, Sylvestre de Ferrare avait noté ici dans son commentaire sur le *Contr. gentes*, l. III, c. xc, *in fine : Gregorius Nyssenus in libro De homine et Damascenus in l. II De orth. fide, videntur dicere quod ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ non subsint. — Sed respondet (sanctus Thomas) quod nihil aliud intendunt quam quod ea quæ in nobis sunt a divina determinatione necessitatem non recipiunt.*

Comme l'écrivait récemment le P. Synave, O. P. : *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*, dans *Revue thomiste*, janv. 1927, p. 74 : « Ce qui est hors de doute, c'est la pensée même de saint Thomas : *Ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.* Saint Thomas admet donc une *détermination divine non nécessitante :* les volontés et les choix de l'homme sont soumis à la détermination de la divine providence, sans que cette détermination leur impose de nécessité. Il n'est pas juste d'écrire que, « selon l'usage constant de saint Thomas l'idée de nécessité est inhérente au verbe *determinare* ». L'équation *non ex necessitate determinare* = *non determinare* n'est pas exacte... Peut-on du moins avancer, que *determinare ex necessitate ad unum* n'est qu'une expression plus claire et plus appuyée pour dire la même chose que *determinare ad unum?* Pas davantage. Un second texte, aussi formel que le précédent, va nous montrer que cette équation est aussi fausse que la précédente, dont elle n'est qu'une variante par l'adjonction, dans les deux termes comparés, de l'expression *ad unum*. A saint Jean Damascène, qui affirme : *Quæ in nobis sunt, non providentiæ sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii*, saint Thomas répond (*De veritate*, q. v, a. 5, ad 1um) : *Verbum Damasceni non est intelligendum



hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur, sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.*

« Les actes humains, qui relèvent de notre choix, sont donc bien *déterminés ad unum*. Si ces actes n'étaient pas *déterminés ad unum*, saint Thomas se serait exprimé de la sorte : *Non sunt per divinam providentiam determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.* Mais on aura remarqué que la phrase contient un *ita* sur lequel vient tomber la négation du début : *Non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.* La détermination *ad unum* des actes libres ne se fait pas de la même manière que la détermination *ad unum* des actes qui ne sont pas libres. Or, on sait de quelle nature est la détermination *ad unum* des actes qui ne relèvent pas du libre arbitre : tout le monde est d'accord pour dire que c'est une détermination nécessitante. Il y a donc lieu de reconnaître une double détermination *ad unum :* une détermination non nécessitante et une détermination nécessitante : la première est celle des actes libres, la seconde est celle des actes qui ne sont pas libres. »

Le P. Synave, dans un second article, a confirmé cette exégèse de façon tout à fait apodictique, *Revue thomiste, ibid.*, p. 241 : « *Si le mot de détermination implique la nécessité*, pourquoi saint Thomas n'accepte-t-il pas la formule de saint Jean Damascène... Cela aboutit à faire parler saint Thomas pour ne rien dire. Sous peine de non-sens, la phrase négative de saint Thomas : « Ce qui est en nous n'est pas soumis « à la détermination de la divine Providence comme s'il « en recevait un caractère nécessitant » revient à celle-ci : « Ce qui est en nous est soumis à la détermination de « la divine providence, sans que cette détermination lui « impose de nécessité. » Il n'est pas besoin de gloser fortement, ni même de gloser, pour obtenir ce sens qui est obvie... Les mots sont les mots. Il me semble de la plus élémentaire critique d'accepter ce terme *determinatio divinæ Providentiæ* nettement établi, et, s'il va à l'encontre d'un système ou d'une conception toute faite sur la détermination, de réformer l'un ou d'abandonner l'autre. »

Nous l'avons longuement montré ailleurs (*Revue de philosophie*, 1926, p. 379, 423, 659; et 1927, p. 303), il faut entendre de même le fameux texte de la Iª-IIæ, q. x, a. 4 : *Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.*

*Non ex necessitate* doit être traduit par *non nécessairement* comme dans toute cette q. x, cf. a. 2 et 3. Le *non* tombe non pas sur *determinat*, mais sur *ex necessitate*. L'entendre autrement serait faire une faute de traduction dans toute cette question, par exemple, a. 2, sed contra : *non ergo ex necessitate voluntas movetur ad alterum oppositorum. Ibid.*, in corp. : *non ex necessitate voluntas fertur in illud (bonum particulare). Ibid.*, ad 1um : *si in aliquo deficiat (objectum) non ex necessitate movebit. Ibid.*, ad 3um : *Alia (media) vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem.* Cf. *ibid.*, a. 3, sed contra, et in corp.

Tous ces textes montrent que la pensée de saint Thomas est hors de doute : pour lui, toute prédétermination n'est pas nécessitante, il admet à l'égard de nos actes libres une prédétermination divine non nécessitante.

Cela ressort plus encore du *status quæstionis* du fameux article 4 de la q. x, de la Iª-IIæ; l'état de la question y est admirablement déterminé par deux objections du début, qui ne diffèrent pas de celles qu'ont toujours renouvelées les adversaires du thomisme : 1. *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet ; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest.* — 3. *Sequitur impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax.*

A quoi saint Thomas répond, sans la moindre allusion à la prévision divine de notre consentement par une science, qui ferait penser de près ou de loin à la « science moyenne » dont parle Molina, mais en insistant au contraire sur *l'efficacité transcendante* de la causalité divine : *Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem, quam movet* (voilà l'élection comme action volontaire), *sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius* (voilà l'élection avec son *mode libre* d'élection, produit par Dieu lui-même en nous et avec nous, lorsqu'il nous meut infailliblement à tel acte salutaire, plutôt qu'à tel autre, et cela en vertu de l'efficacité intrinsèque de sa motion, à laquelle l'homme ne résiste pas de fait). *Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.*

De même, *ibid.*, ad 3um, saint Thomas affirme encore l'*efficacité intrinsèque* de la motion divine dont parlait l'objection, mais il répond que, sous cette motion à laquelle l'homme ne résiste pas de fait, il garde la puissance de résister; il pourrait résister s'il voulait; mais sous cette motion très forte et très douce il ne veut jamais résister : *Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur* (*alioquin operatio Dei esset inefficax*, comme le disait l'objection). *Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Pour bien saisir le sens exact des réponses de saint Thomas, il ne faut pas les séparer, comme on l'a fait souvent ici, des objections qu'il veut résoudre.

Il n'y a pas de doute possible, il s'agit bien ici de la prédétermination non nécessitante. C'est sous cette motion divine très forte et très douce que la vierge Marie, infailliblement et librement, dit son *fiat* pour que s'accomplisse le mystère de l'incarnation, qui devait infailliblement s'accomplir. C'est sous cette motion que Paul se convertit librement sur le chemin de Damas, et que les martyrs restèrent fermes dans la foi et l'amour de Dieu au milieu de leurs supplices. C'est du moins de la sorte que saint Thomas l'a compris. Entendre ces textes autrement serait les vider de tout contenu métaphysique. Les termes dont saint Thomas se sert n'auraient même plus aucun sens.

L'expression *prédétermination non nécessitante* se trouve même plusieurs fois dans ses œuvres, comme nous l'avons noté, en particulier dans son commentaire sur l'évangile de saint Jean; à propos de l'heure de la passion, ou heure du Christ par excellence, voir col. 46. Toutes ces expressions signifient un décret de la volonté divine *non nécessitant*, mais *prédéterminant*, décret dont la prémotion assure l'exécution infaillible et cela de façon différente pour les actes bons et pour les actes mauvais, car Dieu n'est cause que de la réalité et de la bonté de nos actes; quant au désordre moral, lorsqu'il s'y trouve, il le permet, sans le causer en rien, ni directement, ni indirectement; ce désordre provient uniquement de la cause déficiente et est en dehors de l'objet adéquat de la toute-puissance indéfectible, comme le son est en dehors de l'objet de la vue. L'expression « prémotion physique prédéterminante et non nécessitante » est donc bien conforme à la pensée et même à la terminologie de saint Thomas.

On a parfois allégué, en sens contraire, certains textes du Docteur angélique. Goudin, O. P., *Philoso-*

*phia, metaph.*, disp. II, q. III, a. 7, a bien montré ceci :

1° Lorsque saint Thomas nie la prédétermination, le contexte montre qu'il s'agit alors de la prédétermination nécessitante, au sens du Damascène, par exemple *Contra gentes*, l. III, c. XC, fin, texte cité col. 47. De même, *De veritate*, q. XXII, a. 6, où il est parlé d'une détermination *ad unum naturali inclinatione* ou *per modum naturæ*, laquelle est à coup sûr nécessitante, et donc toute différente de celle dont nous nous occupons.

2° Lorsque saint Thomas dit que la volonté se détermine, c'est dans l'ordre des causes secondes, et il est clair que la délibération est ordonnée à cette détermination du choix volontaire libre. C'est ce qu'affirme saint Thomas dans le fameux texte de la Ia-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um, que nous examinerons en détail (col. 56) : *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum : et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum* (certes il en est ainsi dans l'ordre des causes secondes, c'est pourquoi l'homme délibère, et ainsi le péché est possible, ce qui répond à l'objection posée par saint Thomas). *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quod movet per gratiam, ut infra dicetur.* Cf. Ia-IIæ, q. CIX, a. 6; q. CXI, a. 2; q. CXII, a. 3. Et à la question suivante, Ia-IIæ, q. X, a. 4, corp. et ad 3um il est dit que cette motion divine *ad aliquid determinate volendum* n'est pas nécessitante, parce que son influx infailliblement efficace s'étend jusqu'au mode libre de notre choix, *Incompossibile est huic motioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Ibid.*, ad 3um.

3° Lorsque saint Thomas dit que Dieu meut parfois la volonté sans imprimer quelque chose en elle, il veut dire sans produire en elle un *habitus* infus. Cf. *De potentia*, q. III, a. 7, et *De veritate*, q. XXII, a. 8.

4° Enfin, saint Thomas a distingué, Ia-IIæ, q. CIX, a. 1, une motion générale au bien universel, requise pour tout acte de volonté et une motion spéciale pour tel acte spécial, comme pour la contrition par exemple. Il reste, comme il est dit *ibid.*, que *quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.*

La notion de prémotion physique, prédéterminante et non nécessitante est donc bien conforme à la doctrine de saint Thomas. On peut aussi s'en rendre compte en lisant ses premiers commentateurs qui ont écrit bien avant Bañez, et dont les textes ont été recueillis par le P. Dummermuth, O. P., *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886 (De mente S. Thomæ, p. 23-181; De vetere schola S. Thomæ, p. 427-557, præsertim Capreolus, p. 454-482; Ferrariensis, p. 482-495; Cajetanus, p. 495-506, etc. Quid de mente S. Thomæ senserint antiquiores Societatis Jesu theologi, Toletus, Molina, Suarez, etc., p. 685-754).

Voir aussi Dummermuth, *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica. Responsio ad R. P. V. Frins*, S. J., Louvain et Paris, 1895, examen des textes de saint Thomas, objets de la controverse et doctrine des premiers thomistes, p. 317-401; P. Guillermin, O. P., *De la grâce suffisante*, dans *Revue thomiste*, 1902, p. 75 sq. (série d'articles); Dr J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ*, Gratz, 1905, p. 158... *Capreolum tradidisse doctrinam prædeterminationis physicæ diversis testimoniis probatur* (le Dr J. Ude rapporte, *ibid.*, qu'il avait entrepris d'écrire cet ouvrage dans la pensée que Capréolus était plutôt opposé à la prédétermination physique, mais que l'examen des textes de ce grand commentateur de saint Thomas lui a fait voir le contraire); P. N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. II, *præmotione*, p. 141-253 : *De natura physicæ præmotionis juxta doctrinam sancti Thomæ, et de diversis perfectionis gradibus in physica præmotione.*

R. Garrigou-Lagrange, O. P., articles sur la *Prédétermination non nécessitante*, dans *Revue thomiste*, 1924, p. 494-518; dans *Revue de philosophie*, 1926, p. 379-398, 423-433, 659-670; et 1927, p. 303-324; du même, *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, 1928, p. 193-210; du même, *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., 1929, p. 849-879; P. Synave, O. P., *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 72-79; *ibid.*, p. 240-249, réponse au P. A. d'Alès; du même, *Bulletin thomiste*, 1928, p. [358]-[368], supplément au n. de la *Revue thomiste* de nov.-déc. 1928, critique de l'ouvrage du P. A. d'Alès, *Providence et libre arbitre*, 1927, où sont réunis les articles auxquels répondaient les nôtres dans la *Revue de philosophie*, 1926 et 1927; R. Garrigou-Lagrange, *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles*, dans *Revue thomiste*, nov. 1925, mars 1926. Voir aussi R. Martin, O. P., *Pour saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Stuffler, S. J.*, dans *Revue thomiste*, 1924.1925.1926, série d'articles; Ven. Carro, O. P., *El maestro Pedro de Soto y las controversias theologicas en el siglo XVI* (t. I, Salamanque, 1931, en cours de publication); du même, *De Soto à Bañez*, dans *Ciencia thomista*, 1928, p. 145-178, et dans *Angelicum*, 1932, fasc. 4, p. 477-481.

V. Les différents modes de prémotion physique. — Le P. N. del Prado, O. P., a traité longuement cette question dans son ouvrage, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, 1907, c. VII, p. 245-258; cf. p. 201 sq., 225 sq.

Il montre, par de nombreux textes de saint Thomas, que, selon lui, Dieu meut notre intelligence et notre volonté de trois manières : 1° *avant* la délibération, 2° *après* elle, 3° *au-dessus* d'elle. Saint Thomas a noté ces trois modes de motion divine tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce.

Dans l'ordre naturel, Dieu meut notre volonté 1° à vouloir la béatitude en général (ou à vouloir être heureux); 2° à se déterminer elle-même à tel bien particulier par délibération discursive; 3° il la meut par inspiration spéciale supérieure à toute délibération, comme il arrive chez l'homme de génie et les héros ainsi que l'a noté Aristote (*Éthique à Nicomaque*, l. VII, c. I) et un de ses disciples platonisant dans la *Morale à Eudème*, l. VII, c. XIV; cf. saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXVIII, a. 1.

De même, proportionnellement, dans l'ordre de la grâce, Dieu meut notre volonté 1° à se convertir vers la fin dernière surnaturelle; 2° à se déterminer à l'usage ou à la pratique des vertus infuses par délibération discursive; 3° il la meut d'une façon supérieure à toute délibération par une inspiration spéciale, à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles.

Soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre de la grâce, le premier mode de motion est *avant* la délibération humaine relative aux moyens (Ia-IIæ, q. XIII, a. 3, et IIa-IIæ, q. XXIV, a. 1, ad 3um); le second mode est *après* elle ou avec elle; le troisième est *au-dessus* d'elle. Saint Thomas a énuméré ces trois modes, Ia-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um; q. LXVIII, a. 2 et 3; q. CIX, a. 1, 2, 6, 9; q. CXI, a. 2; *De veritate*, q. XXIV, a. 15.

Il suffit de traduire ici le premier de ces textes, qui — plusieurs semblent l'ignorer — s'explique par les suivants, surtout par ceux du traité de la grâce auxquels saint Thomas lui-même renvoie.

« Dieu, dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um, meut la volonté de l'homme comme premier moteur vers l'objet universel de la volonté qui est le bien (ainsi l'homme veut être heureux), et sans cette motion universelle nous ne pouvons rien vouloir. Mais l'homme, par sa raison, se détermine à vouloir ceci ou cela, un bien véritable ou un bien apparent. Cependant, parfois, Dieu meut spécialement certains à vouloir d'une manière déterminée tel bien, comme ceux qu'il meut par sa grâce, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. » Cf. Ia-IIæ, q. CIX, a. 2 et 6, et q. CXI, a. 2.

La place nous manque ici pour rapporter tous ces textes, voir sur celui que nous venons de traduire et sur son rapport avec les autres, N. del Prado, *op. cit.*, t. I, p. 236; t. II, p. 228, 256; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 5e éd., p. 414, 485, et *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 355-370.



Après avoir vu ce que n'est pas la prémotion physique, ce qu'elle est, et quels sont ses différents modes, il nous faut parler des raisons pour lesquelles les thomistes affirment qu'il est nécessaire de l'admettre.

VI. Raisons d'affirmer la prémotion physique. — 1° En général; 2° par rapport aux décrets divins relatifs à nos actes salutaires; 3° pour expliquer l'efficacité de la grâce.

1° *Raisons d'admettre la prémotion physique en général.* — Les thomistes réduisent à deux les raisons générales d'affirmer la prémotion physique, l'une prise du côté de Dieu, l'autre prise du côté de la cause seconde. Au fond, c'est la même raison fondamentale, sous deux aspects.

1. *Première raison.* — Dieu est le premier moteur et la première cause efficiente à laquelle sont subordonnées, dans leur action même, toutes les causes secondes. Or, sans la prémotion physique, on ne peut sauvegarder en Dieu le primat de la causalité, ni la subordination des causes secondes dans leur action même. Donc...

La majeure est certaine en philosophie; et en théologie il serait téméraire de la nier. Comme, en effet, il est certain que Dieu est l'être suprême dont dépendent immédiatement tous les êtres, en tant qu'être, il est également sûr que Dieu est la cause efficiente suprême à laquelle sont subordonnées toutes les causes secondes dans leur action même. La subordination dans l'agir suit la subordination dans l'être, comme l'agir suit l'être. La négation de cette majeure serait la négation des premières preuves classiques de l'existence de Dieu exposées par saint Thomas, Ia, q. II, a. 3.

La mineure devient évidente, si l'on remarque que la subordination des causes dans leur action consiste en ceci que la cause première meut ou applique les causes secondes à agir et que les causes secondes n'agissent que mues par la cause première. C'est ce que dit saint Thomas, Ia, q. CV, a. 5 : *Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis : nam primum agens movet secundum ad agendum et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei.* Or, c'est là précisément la définition même de la prémotion physique, qui a une priorité non pas de temps, mais de causalité sur l'action de l'agent créé. Les thomistes confirment cet argument en montrant que ni le concours simultané, ni la motion morale ne suffisent à sauvegarder la subordination des causes.

2. *Seconde raison.* — Elle se prend de l'indigence de la cause seconde : Toute cause n'étant pas de soi en acte d'agir, mais seulement en puissance d'agir, a besoin d'être physiquement prémue pour agir. Or, c'est le cas de toute cause créée, même de la cause libre. Donc...

La majeure est certaine, c'est sur elle que reposent les preuves classiques de l'existence de Dieu, telles que les entend saint Thomas, et refuser d'admettre cette majeure, c'est dire que *le plus sort du moins*, le plus parfait du moins parfait, car *agir actuellement* est une perfection plus grande que *pouvoir agir*. Si donc la faculté d'agir n'était pas mue, elle resterait toujours à l'état de puissance et n'agirait jamais. Aussi saint Thomas a-t-il dit, Ia-IIæ, q. IX, a. 4 : *Omne agens quod quandoque est agens et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agente.*

La mineure n'est pas moins évidente : si une cause créée était *de soi* en acte d'agir, elle serait toujours en acte, jamais en puissance; notre intelligence connaîtrait toujours en acte tous les intelligibles qu'elle peut connaître et notre volonté voudrait toujours en acte tous les biens qu'elle peut vouloir. De plus, cette cause créée, au lieu d'être mue à agir, serait son action même, mais, pour cela, il faudrait qu'elle fût son être même, qu'elle existât par soi, car l'agir suit l'être et le mode d'agir le mode d'être, comme le dit souvent saint Thomas, par exemple Ia, q. LIV, a. 1. Et, donc, toute cause créée a besoin, pour agir, d'être prémue physiquement par Dieu.

La cause libre ne fait pas exception, car son action, comme être, dépend de l'Être premier, comme action, de l'Agent premier, comme action libre, du premier Libre; cf. Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 2. Bien plus, la cause libre est particulièrement indifférente de soi ou indéterminée à agir ou à ne pas agir, à vouloir ceci ou cela, et, à ce titre, elle a particulièrement besoin d'une motion divine qui la porte à se déterminer. Ia, q. XIX, a. 3, ad 5um. Les astres obéissent à Dieu sans le savoir et sans pouvoir désobéir, la volonté humaine pour lui obéir librement a besoin d'une motion divine spéciale ou d'une grâce qui *actualise* en elle le libre choix sans la violenter.

Les lois spéciales qui régissent la liberté humaine ne peuvent être contraires aux lois universelles du réel qui régissent les rapports de l'être créé et de Dieu. Elles ne peuvent être une exception à ces lois universalissimes, mais elles se subordonnent à elles.

Telles sont les deux raisons pour lesquelles les thomistes affirment la prémotion physique en général. Ce sont, disons-nous, deux aspects d'une même raison fondamentale, considérée soit du côté de Dieu, du primat de la causalité divine, soit du côté de la cause créée et de son indigence.

3. *Insuffisance des autres explications.* — Ces deux raisons se confirment par l'insuffisance des autres explications. Le primat de la causalité divine et la subordination des causes ne sont pas en effet sauvegardés, selon les thomistes, par le concours simultané, ni par la motion morale, ni par ce fait que Dieu a donné aux causes secondes la faculté d'agir.

*a) Le concours simultané* ne meut pas la cause seconde à agir, il n'influe pas sur elle pour qu'elle agisse, mais il influe seulement avec elle simultanément sur son effet, comme deux hommes tirent un chaland ou deux chevaux tirent une voiture; autrement ce concours ne serait pas seulement simultané, mais *prævius*; il aurait une priorité de causalité sur l'action de la cause seconde. Par le concours simultané, Dieu serait donc seulement *coprincipe* de nos actes, mais pas *cause première*. Il y aurait là deux causes partielles *coordonnées (partialitate causalitatis, si non effectus)* et non pas deux causes totales *subordonnées*. Tandis que pour les thomistes *toute l'action* créée est de Dieu comme de sa cause première, et de l'agent créé comme de sa cause seconde subordonnée. Cf. S. Thomas, Ia, q. XXIII, a. 5, § 4.

*b) La motion morale* reste aussi une explication insuffisante. Elle peut bien constituer la subordination des causes dans l'ordre de la causalité finale, car la fin meut moralement ou objectivement par manière d'attrait, mais non pas dans l'ordre physique de la causalité efficiente, dont il s'agit ici. Dieu, en effet, est premier moteur et cause première dans cet ordre physique de la causalité efficiente, et non pas seulement dans celui de la causalité morale par attrait ou comme fin. Autrement, il ne serait premier moteur qu'à l'égard des agents doués de connaissance, seuls capables d'être mus moralement par la proposition d'un objet qui les attire.

Enfin, il ne suffit pas de dire avec Durand de Saint-Pourçain, *In IIum Sent*, dist. I, q. V, que Dieu a donné et conserve aux causes secondes *la faculté d'agir*. Cette

opinion est exclue comme erronée par saint Thomas, *Contr. gentes*, l. III, c. LXXXVIII; elle était admise par Pélage et n'a pas suffi à le maintenir dans l'orthodoxie; enfin, elle ne constitue pas la subordination des causes *in agendo*, mais seulement *in essendo*. Or, l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être; la dépendance dans l'agir suit donc la dépendance dans l'être.

De plus, nulle autre cause que Dieu ne peut mouvoir *ab intus* notre volonté à l'exercice de son acte, car lui seul, qui l'a créée et la conserve, peut la mouvoir selon l'inclination naturelle qu'il lui a donnée au bien universel : l'ordre des agents correspond en effet à l'ordre des fins, et donc seule la cause efficiente la plus universelle peut mouvoir au bien universel, qui, comme tel, ne se trouve réellement qu'en Dieu; cf. Iª, q. CV, a. 4, et Iª-IIæ, q. IX, a. 6. Toute autre cause que Dieu nécessiterait, c'est-à-dire ne pourrait produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes. Iª-IIæ, q. X, a. 4.

Suarez a objecté que notre volonté *par elle-même* est, sinon formellement en acte de vouloir, du moins en *acte virtuel*, et qu'ainsi elle peut passer à l'acte, sans une motion divine. Cf. *Disput. met.*, disp. XXIX, sect. I, n. 7.

Il est facile de répondre : l'acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il, oui ou non, devenir en lui? Son action est-elle éternelle, ou au contraire est-elle apparue dans le temps? Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne : le plus ne sort pas du moins, l'être ne sort pas du néant. L'acte virtuel a donc été réduit à l'acte second par un moteur extrinsèque, qui en fin de compte doit être son activité même et ne peut être sujet d'aucun devenir.

On a souvent répondu à Suarez : la volonté créée, avant d'agir, contient son acte non pas *virtualiter eminenter*, comme Dieu contient les créatures et comme l'intuition divine contient le raisonnement humain, mais *virtualiter potentialiter*, c'est-à-dire qu'elle peut le produire comme une cause seconde sous l'influx de la cause première.

De plus, il ne suffit pas que Dieu meuve l'homme à vouloir être heureux, ou à vouloir le bien en général, car, lorsque notre volonté veut ensuite tel bien particulier, il y a en elle une *actualité nouvelle*, qui doit dépendre comme être du premier Être, comme action du premier Agent, comme acte libre du premier Libre, comme ultime actualité de l'Actualité suprême qu'est l'Acte pur, et, si cet acte libre est bon et salutaire, il doit dépendre aussi comme tel, non seulement à raison de son objet, mais quant à son exercice, de la source de tout bien et de l'Auteur du salut. Aussi saint Thomas dit-il, Iª-IIæ, q. CIX, a. 1 : *Quantumcumque aliqua natura sive corporalis, sive spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo.*

Telles sont les raisons générales d'affirmer la prémotion physique.

Elles se précisent si on les considère par rapport à ce que nous enseigne la révélation au sujet des décrets divins et de la grâce efficace.

2° *La prémotion physique et les décrets divins prédéterminants, relatifs à nos actes salutaires.* — La prémotion physique présuppose ces décrets et assure leur exécution infaillible.

Ces décrets sont admis par presque tous les théologiens qui n'acceptent pas la théorie moliniste de la science moyenne, c'est-à-dire par les thomistes, les augustiniens et les scotistes. D'une façon générale, ces théologiens accordent le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu.* En d'autres termes, si Dieu n'a pas prédéterminé de toute éternité nos actes libres salutaires, il est *passif* ou *dépendant* dans sa prescience à l'égard de la *détermination libre* que *prendrait* tel homme s'il était placé en telles circonstances (et il ne lui appartient que de l'y placer ou non). Dieu, par rapport à cette détermination libre salutaire, qui, comme détermination libre, ne vient pas de lui, est non pas auteur, mais *spectateur*. Or, on ne saurait admettre *aucune passivité* ou *dépendance* dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant à l'égard de tout le créé, à l'égard des futurs contingents, soit absolus, soit conditionnels.

L'existence de ces décrets divins prédéterminants, relatifs à nos actes libres salutaires, repose aux yeux des théologiens dont nous venons de parler, non pas seulement sur la notion que le philosophe doit se faire de Dieu et de l'indépendance divine, mais sur la révélation contenue dans l'Écriture et la tradition.

1. *Textes scripturaires.* — On lit, en effet, dans le livre d'Esther, XIII, 9, cette prière de Mardochée : « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant, je vous invoque : car toutes choses sont soumises à votre pouvoir et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté, si vous avez résolu de sauver Israël... Vous êtes le Seigneur de toutes choses et nul ne peut vous résister, à vous, le Seigneur!... Exaucez ma prière! et changez notre deuil en joie... » Dans le même livre, XIV, 13, la reine Esther prie ainsi : « Mettez de sages paroles sur mes lèvres en présence du lion (du roi), et faites passer son cœur à la haine de notre ennemi, afin qu'il périsse, lui et tous ceux qui ont les mêmes sentiments. » Et au c. XV il est dit : « Alors Dieu changea la colère du roi (Assuérus) en douceur » et il rendit un édit en faveur des Juifs. Par ces paroles, l'infaillibilité et l'efficacité du décret de la volonté de Dieu sont fondées manifestement sur sa toute-puissance et non pas sur le consentement prévu du roi Assuérus. Ce qui fait dire à saint Augustin lorsqu'il explique ces paroles (*Ad Bonifatium*, l. I, c. XX) : *Cor regis... occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem.*

Dans le ps. CXIII, 3, il est dit : « Tout ce que Dieu veut, il le fait », tout ce qu'il veut d'une façon non pas conditionnelle, mais absolue, il le fait, même la conversion libre de l'homme, comme celle du roi Assuérus. Prov., XXI, 1 : « Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main de Jahvé, il l'incline partout où il veut. » La même pensée est exprimée dans l'Ecclésiastique, XXXIII, 13 : « Comme l'argile est dans la main du potier, et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits. » Isaïe, XIV, annonce contre les nations païennes plusieurs événements qui s'accompliront par les libertés humaines, en particulier la ruine de Babylone, et il conclut, *ibid.*, 24-27 : « Jahvé, Dieu des armées, a juré en disant : Oui, le dessein qui est arrêté s'accomplira. Et ce que j'ai décidé se réalisera... Car Jahvé des armées a décidé et qui l'empêcherait? Sa main est étendue et qui la détournerait? » La main de Dieu signifie sa toute-puissance, ici encore l'infaillibilité et l'efficacité du décret divin ne sont nullement fondées sur la prévision du consentement humain.

Il est même dit dans Ézéchiel, XI, 19, que c'est Dieu qui donne le bon consentement : « Je mettrai au dedans d'eux un esprit nouveau, et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre, et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils suivent mes ordonnances et qu'ils gardent mes lois et les pratiquent; et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. » Cf. Ez., XXXVI, 26, 27.

Dans l'Évangile, Jésus dit aussi : « Sans moi, vous



ne pouvez rien faire », dans l'ordre du salut. Joa., XV, 5. « Il s'élèvera de faux christs... et ils feront des prodiges... ju qu'à séduire, s'il se pouvait, les élus mêmes. » Matth., XXIV, 24. « Mes brebis entendent ma voix; je les connais, et elles me suivront. Et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais et nul ne les ravira de ma main : mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. » Joa., X, 27-30. Toujours l'infaillible efficacité du décret divin est expliquée non point par le consentement humain prévu, mais par la toute-puissance divine, exprimée par ces mots : « nul ne peut les ravir de la main de mon Père ».

De même encore, chaque fois que Jésus parle de « son heure » celle de la passion, il dit qu'elle est de toute éternité déterminée par un décret divin, et qu'avant cette heure nul ne pourra porter la main contre lui. C'est donc que Dieu est maître des volontés humaines, à ce point qu'elles ne peuvent même pécher qu'à l'heure où de toute éternité Dieu l'a permis, et du genre de péché que Dieu a permis, sans en être cause ni directement, ni indirectement. C'est ainsi qu'il est dit dans l'évangile de saint Jean, VII, 30 : « Ils cherchèrent donc à le saisir, et personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue. » *Ibid.*, XIII, 1 : « Jésus sachant que son heure était venue... après avoir aimé les siens... les aima jusqu'à la fin. » *Ibid.*, XVII, 1 : « Père, l'heure est venue... » (voir le commentaire de saint Thomas sur tous ces textes de l'évangile de saint Jean; nous avons noté qu'il y voit l'heure *non ex necessitate determinata, sed a Providentia præfinita*. Or, cette heure est celle du plus grand acte libre du Christ (acte qui avait donc été, de toute éternité, l'objet d'un décret divin prédéterminant positif), c'est aussi l'heure du plus grand péché, du déicide (acte qui avait été de toute éternité l'objet d'un décret divin non pas positif, mais permissif, de telle sorte que ce péché ne devait pas arriver avant cette heure, ni sous une autre forme que celle permise par Dieu). Cf. saint Thomas, IIIª, q. XLVI, a. 2; q. XLVII, a. 3, 6.

De même, dans les Actes des apôtres, II, 23, saint Pierre, le jour de la Pentecôte, dit dans son discours aux Juifs : « Cet homme (Jésus de Nazareth) vous ayant été livré selon le dessein immuable et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché à la croix et mis à mort par la main des impies. Dieu l'a ressuscité... » Il est même à remarquer que, dans ce texte, le dessein immuable « τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ, précède la prescience καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ. Cf. S. Thomas, IIIª, q. XLVII, a. 3 : *Deus sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem.*

De même, Act., X, 41 : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et lui a donné de se faire voir non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance. » *Ibid.*, XIII, 48 : « En entendant ces paroles, les gentils se réjouirent... et tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants. » *Ibid.*, XVII, 26 : « Dieu a déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine. » *Ibid.*, XXII, 14 : saint Paul raconte qu'après sa conversion Ananie lui dit : « Paul, mon frère, recouvre la vue. Et, au même instant, je le vis. Il dit alors : Le Dieu de nos pères t'a prédestiné à connaître sa volonté, à voir le Juste et à entendre les paroles de sa bouche. Car tu lui serviras de témoin... » Et, librement, mais infailliblement, saint Paul servit de témoin à Notre-Seigneur.

Enfin saint Paul lui-même dit aux Romains, VIII, 28 : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés... » *Ibid.*, IX, 11-18 : « Rébecca conçut deux enfants..., et avant même qu'ils fussent nés..., afin que le dessein électif de Dieu fût reconnu ferme, non en vertu des œuvres, mais par le choix de celui qui appelle, il fut dit à Rébecca : « L'aîné sera assu- « jetti au plus jeune »... Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin de là! Car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et « j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » Ainsi donc l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Il est clair dans ce texte que l'*élection*, décret éternel de la volonté divine, ne dépend pas du consentement humain prévu. L'indépendance souveraine de Dieu ne peut être mieux affirmée.

*Ibid.*, IX, 23 : « Si Dieu a voulu faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice)? »

*Ibid.*, VIII, 37 : « Dans toutes nos épreuves, nous sommes plus que vainqueurs, par celui qui nous a aimés. »

*Ibid.*, XI, 1-7 : « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple? Loin de là... Il dit (autrefois) à Élie : « Je me suis « réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi le « genou devant Baal. » De même aussi, dans le temps présent, il y a une réserve selon un choix de grâce. Or, si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres... Que dirons-nous donc? Ce qu'Israël cherche, il ne l'a pas obtenu; mais *ceux que Dieu a choisis l'ont obtenu*, tandis que les autres ont été aveuglés. » Le choix divin n'est pas fondé sur le consentement humain prévu.

Semblablement, I Cor., IV, 7 : « Car qui est-ce qui te distingue, qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » D'après saint Paul, ce qui distingue le juste de l'impie, ce qui même commence à le distinguer, lorsque le juste commence à se convertir, cela *il l'a reçu*. Saint Thomas dira, Iª, q. XX, a. 3 : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » C'est le principe de prédilection, qui s'applique dans l'ordre naturel et dans celui de la grâce, soit pour les actes salutaires difficiles, soit pour les actes salutaires faciles. Ce principe est d'une universalité absolue, et il suppose que l'amour de Dieu pour nous est efficace par lui-même et non pas par notre bon consentement prévu, puisque la bonté de ce consentement a pour cause première Dieu, source de tout bien. Ce principe de prédilection, si nettement formulé par saint Paul et qui affirme si hautement la souveraine indépendance de Dieu, est équilibré par cet autre principe : *Deus impossibilia non jubet*, Dieu ne commande jamais l'impossible, et il rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement des préceptes, dès que ceux-ci les obligent, en ce sens comme dit saint Paul, I Tim., II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Voir art. PRÉDESTINATION, col. 3019.

Comment ce second principe se concilie-t-il intimement avec le pr ncipe de prédilection? C'est là un mystère inaccessible. Pour le voir il faudrait voir la *Déité* et comment se concilient en elle l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté ou indépendance de Dieu.

On lit de même, dans Eph., I, 5-7 : « C'est en lui (en Jésus-Christ) que Dieu nous a élus dès avant la création, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui (et non pas parce qu'il avait prévu notre sainteté), car, dans son amour, il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce (et non pas celle du libre arbitre de l'homme), par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux, en son Fils bien-aimé. » *Ibid.*, I, 12 : « C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après

le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. » Et il ne s'agit pas seulement ici de l'élection générale des chrétiens, lesquels ne sont pas tous prédestinés, car il est dit, I Cor., IV, 7, de tel chrétien meilleur que tel autre : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Si l'amour de Dieu est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

Saint Paul dit encore aux Philipiens, II, 13 : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Et donc, pensent les thomistes, la détermination libre de l'acte salutaire vient, comme de sa cause première, de Dieu, premier Libre et première Bonté, de Dieu, auteur du salut.

2. *Argument théologique.* — C'est la même doctrine qu'expose ainsi saint Thomas en parlant des décrets de la volonté divine conséquente ou non conditionnée, Ia, q.XIX, a. 6, ad 1um : *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt (nam bonum est in ipsis rebus); in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid (seu antecedenter) vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo... Et sic patet quod* QUIDQUID DEUS SIMPLICITER VULT, FIT, *licet illud quod antecedenter vult, non fiat.*

Saint Thomas donne ici le principe de la distinction entre *la grâce intrinsèquement efficace* (qui assure infailliblement l'exécution de la volonté divine conséquente pour les actes salutaires soit faciles, soit difficiles) et *la grâce suffisante* (qui correspond à la volonté divine antécédente, par laquelle Dieu veut rendre l'accomplissement des préceptes et le salut *réellement possibles* à tous).

Et pour quelle raison, selon saint Thomas, tout ce que Dieu veut de volonté conséquente ou non conditionnée *s'accomplit-il infailliblement?* Il l'explique, au même endroit, Ia, q. XIX, a. 6, non pas par la prévision du consentement humain, mais parce que *non potest fieri aliquid extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur,* rien ne peut arriver en dehors du bien voulu par Dieu, ou du mal permis par lui, car aucune cause seconde ne peut agir sans son concours.

Le concile d'Orange, can. 16 (Denzinger, n. 189) avait dit : *Nemo ex eo quod videtur habere glorietur tanquam a Deo non acceperit.* Cf. can. 20 et 22. Et le concile de Trente, sess. VI, cap. XI (Denzinger, n. 806) dit aussi : *Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Phil., II, 13.

Aux yeux des thomistes, ne pas admettre en Dieu les décrets prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est se mettre dans l'impossibilité de résoudre le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*, et l'on est obligé d'admettre en Dieu une certaine passivité ou dépendance à l'égard de la détermination libre que *prendrait* tel homme, s'il était placé en tel ordre de circonstances, et qu'il *prendra*, si de fait il y est placé. Cette dépendance de Dieu à l'égard de cette détermination humaine n'est-elle pas avouée par Molina lorsqu'il écrit dans la *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. LII, éd. de Paris, 1876, p. 318 : *(Scientia media) nulla ratione est dicenda libera, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinæ, tum etiam quia* IN POTESTATE DEI NON FUIT SCIRE *per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum actu-rum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit.* C'est dire qu'*il n'est pas au pouvoir de Dieu* de prévoir par la science moyenne autre chose que ce qu'il sait par elle, mais il aurait su par elle autre chose si le libre arbitre créé, supposé placé en telles circonstances, avait fait un choix différent. Comment alors éviter de dire que la prescience divine *dépend* du choix que *ferait* la liberté créée, si elle était placée en telles circonstances, et qu'elle *fera*, si de fait elle y est placée. Il suit de là évidemment, pour Molina, que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, n'est pas intrinsèquement efficace (*ibid.*, p. 230, 459) et qu'avec une grâce égale et même moindre tel pécheur se convertit, tandis que *tel autre plus aidé ne se convertit pas* (*ibid.*, p. 51, 565). Ce qui, aux yeux des thomistes, est inconciliable avec les paroles de saint Paul : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7.

Au contraire, si l'on admet les décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est-à-dire *les décrets intrinsèquement et infailliblement efficaces*, qui s'étendent jusqu'au mode libre de nos actes, en actualisant notre liberté, il s'ensuit que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, doit être elle aussi *intrinsèquement efficace*, pour assurer l'exécution infaillible du décret qu'elle suppose. Et, aux yeux des thomistes, la grâce actuelle ne saurait être intrinsèquement efficace que si elle est une prémotion physique prédéterminante, mais non nécessitante, au sens expliqué au début de cet article. C'est ce qui nous reste à montrer. Voir, par exemple, Billuart, O. P., *Cursus theol., De gratia*, diss. V, a. 7.

3° *La prémotion physique prédéterminante et l'efficacité de la grâce.* — Il est de foi que Dieu nous accorde des *grâces efficaces*, qui non seulement sont suivies du bon consentement libre, mais qui, d'une certaine manière, le produisent, *gratia efficax seu effectrix facit ut faciamus.* C'est ce que niaient les pélagiens et semi-pélagiens, qui refusaient d'admettre non pas que la grâce donne *le pouvoir* de bien agir, mais qu'elle donne *le vouloir et le faire.* Le IIe concile d'Orange expliquant les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere* (Phil., II, 13), déclare contre les semi-pélagiens : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto... et Apostolo salubriter prædicanti : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. »* Denzinger, n. 177.

Cf. *ibid.*, n. 182 : *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur*, et les n. 176, 179, 183, 185, 193, 195; voir aussi *Indiculus de gratia Dei.* Denzinger, n. 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 142.

Or, la grâce qui fait que nous agissions bien, *quæ operatur velle et perficere, quæ facit ut faciamus*, n'est pas seulement *efficace* d'une efficacité de vertu *(in actu primo)* en ce sens qu'elle donne un réel pouvoir d'agir de façon salutaire (ce pouvoir est déjà donné par la grâce suffisante, même lorsqu'elle n'est pas suivie de l'effet salutaire), mais elle est efficace d'une efficacité d'opération, ou *effectrix*, car, comme le dit le concile d'Orange, n. 182 : *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur.* C'est là l'expression de la foi chrétienne, et il est aussi de foi que sous la grâce efficace ainsi conçue la liberté de l'homme subsiste. Denzinger, n. 814.

De plus les thomistes et bien d'autres théologiens entendant ces textes scripturaires et conciliaires dans le sens de l'*indépendance divine*, compromise à leurs yeux par la théorie de la science moyenne, y voient cette affirmation que la grâce est efficace *par elle-même* et non pas par notre consentement prévu.

Ce qu'il importe ici de noter c'est que la doctrine de la *grâce intrinsèquement efficace*, admise par presque tous les théologiens qui rejettent la théorie de la « science moyenne », est beaucoup plus précieuse aux yeux des thomistes que l'explication qu'ils en donnent par la prémotion physique prédéterminante. De même, pourvu que notre volonté puisse mouvoir notre main à son gré, il importe moins de savoir par l'intermédiaire de quels centres nerveux elle le fait. Parmi les thomistes, Billuart l'a bien remarqué. Les théologiens, dit-il en substance, expliquent de diverses manières l'efficacité de la grâce; les uns par la délectation et l'influx moral, d'autres par la prédétermination physique, sans pourtant étendre celle-ci ni aux actes naturels, ni au « matériel » du péché. Mais ce sont là des questions proprement philosophiques, tandis que la grâce efficace par soi, infailliblement efficace en vertu de la volonté toute-puissante de Dieu, indépendamment du consentement de la créature et de la science moyenne, nous la défendons comme un dogme théologique connexe avec les principes de la foi et proche du dogme défini *(proxime definibile)*; et c'est l'avis de presque toutes les écoles sauf du molinisme. *Curs. theol., De Deo*, dissert. VIII, a. 5, fin. Les thomistes voient en effet cette assertion de la grâce intrinsèquement efficace, équivalemment contenue dans les textes scripturaires cités plus haut et relatifs à l'efficacité intrinsèque des décrets divins (voir col. 59 sq.). De même, ils rattachent cette doctrine au principe de prédilection. « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Voir Billuart, *Curs. theol., ibid.*, dissert. V, a. 6; et, plus près de nous, N. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 150 sq.; et Ed. Hugon, *Tract. dogmatic.*, 1927, t. II, *De gratia*, p. 202.

Maintenant, si l'on admet la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, comment l'expliquer autrement que par la prémotion physique prédéterminante au sens exposé plus haut? On a proposé sans doute une explication par la *causalité morale*, qui s'exerce par mode d'attrait objectif, et c'est ainsi qu'on a parlé soit de la *délectation victorieuse* (Berti et Bellelius), soit de la *multiplicité des grâces d'attrait*, soit des bons *mouvements indélibérés* et inefficaces, qui inclinent vers le choix salutaire, et l'on a même proposé d'unir à cette motion morale, sous l'un ou l'autre des modes susdits, une prémotion physique mais non prédéterminante.

Les thomistes enseignent communément dans le traité de la grâce que ces explications sont insuffisantes.

Leur raison fondamentale est celle-ci : par une simple motion morale ou objective, Dieu ne peut mouvoir *infailliblement* à l'élection salutaire. Or, la grâce intrinsèquement efficace est celle par laquelle Dieu meut *infailliblement* à l'élection salutaire. Donc la grâce intrinsèquement efficace ne peut s'expliquer par la seule motion morale ou objective.

Le principe de ce raisonnement repose sur ceci que la motion morale ou objective n'atteint la volonté que par l'intermédiaire de l'intelligence, par manière d'attrait objectif, et elle n'attire pas infailliblement. Sans doute, Dieu vu face à face attirerait infailliblement notre volonté parce qu'il correspond à sa capacité adéquate d'aimer. Mais tout attrait, si supérieur soit-il, qui reste inadéquat à cette capacité, reste faillible, il laisse notre volonté *indéterminée* à consentir ou à ne pas consentir, surtout une volonté infirme, dure et indocile à l'appel divin, tant qu'elle n'est pas intrinsèquement changée.

Il ne suffit pas de dire que cette motion morale s'accompagne d'une *délectation céleste et victorieuse.* Cette délectation (admise par plusieurs augustiniens comme Berti) ne saurait constituer la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, car, assez souvent, elle ne l'accompagne même pas, et, lorsqu'elle existe, son effet n'est pas infaillible. Assez souvent elle manque, car plusieurs se convertissent, disposés non pas précisément par une délectation céleste supérieure à celle de la chair, mais par une inclination au bien qui n'est pas toujours délectation victorieuse, par la crainte des châtiments divins et autres motifs. Même les saints accomplissent bien des bonnes œuvres sans délectation victorieuse, et parfois dans une très grande aridité, comme par exemple dans la nuit obscure ou purification passive de l'esprit. Lorsque cette délectation céleste existe, elle sollicite sans doute notre liberté, mais ne l'attire pas infailliblement, car elle n'est pas adéquate à notre capacité d'aimer, comme le serait Dieu vu face à face; la volonté peut nous incliner à penser à autre chose (Ia-IIæ, q. X, a. 2). En réalité, l'homme ne suit pas toujours dans son choix la plus grande délectation indélibérée, il choisit ce qui lui paraît le meilleur *hic et nunc*, même pour le seul motif que c'est obligatoire, sans délectation antécédente, et la délectation supérieure suit alors le choix, comme la joie du devoir accompli.

*La multiplicité des grâces d'attrait* ne leur donnerait pas non plus une infaillible efficacité, car la volonté reste encore indéterminée à consentir ou à ne pas consentir, bien qu'elle soit fortement sollicitée ou inclinée au consentement salutaire. Ainsi, on a proposé aux martyrs tous les biens de ce monde, en même temps qu'on cherchait à les effrayer par tous les tourments, mais ni ces promesses, ni ces tourments n'ont pu exercer une influence infaillible sur leur liberté.

*Les bons mouvements inefficaces* inclinent de même au choix salutaire, mais ne sauraient le produire infailliblement, car ils laissent eux aussi notre volonté libre *indéterminée :* ils *n'actualisent pas* le choix libre, sans compter qu'ils ont souvent à lutter contre de fortes tentations et l'instabilité de notre libre arbitre dans le bien.

Enfin, *une prémotion physique indifférente*, qui porte l'homme à vouloir être heureux, sans l'incliner infailliblement à vouloir tel bien particulier, laisse elle aussi notre volonté libre dans l'indétermination; elle n'actualise pas le choix libre de tel bien.

Aussi, concluent les thomistes, la motion morale est certainement requise pour disposer au choix notre volonté en lui proposant un objet, un bien qui la sollicite ou l'attire. Mais la grâce intrinsèquement efficace, qui meut infailliblement à l'élection libre, doit être l'application de la volonté à l'exercice de cet acte. Or, cette motion n'est pas morale, ou par manière d'attrait objectif, mais physique, elle doit s'exercer immédiatement *ab intus* sur la volonté même, et non par l'intermédiaire de l'intelligence. Elle doit avoir, sur l'acte libre, une priorité non de temps, mais de nature et de causalité. Elle doit enfin porter infailliblement la volonté à tel acte libre salutaire, plutôt qu'à un autre, et s'étendre jusqu'au mode libre de cet acte. C'est dire qu'elle doit être une prémotion physique, prédéterminante et non nécessitante, laquelle ne peut venir que de Dieu seul et non d'un agent créé, si supérieur soit-il, car Dieu seul peut mouvoir *ab intus* la volonté libre, qu'il a ordonnée au bien universel et qu'il conserve dans l'existence; et lui seul, par son contact virginal, peut ainsi toucher la liberté sans la détruire, et concilier l'infaillibilité de sa motion avec le mode libre de nos actes.

Des théologiens ont toujours concédé aux thomistes que c'est sous cette motion divine de soi efficace que la vierge Marie a dit librement et infailliblement son *fiat* le jour de l'annonciation, que saint Paul s'est librement et infailliblement converti sur le chemin de Damas, que les martyrs ont été librement et infail-

liblement fidèles au milieu des pires tourments. Mais c'est là concéder les principes métaphysiques de cette doctrine, et, s'ils sont métaphysiques, ils s'appliquent sans exception à tous les actes salutaires, faciles ou difficiles. Les principes formulés plus haut font abstraction de la plus ou moins grande difficulté.

Par contre, l'infaillibilité de la motion divine affirmée par les jansénistes et par Quesnel (Denzinger, n. 1360-1363), en termes presque matériellement identiques à ceux de saint Thomas, est la négation de la liberté, celle aussi de la grâce suffisante et de la responsabilité du pécheur. Les jansénistes considèrent que la grâce de soi efficace est nécessaire *titulo infirmitatis, non titulo dependentiæ a Deo*. Pour eux, dans l'état d'innocence, la grâce intrinsèquement efficace n'était pas nécessaire pour bien agir; elle n'est nécessaire que depuis la chute, à raison des suites du péché originel qui ne laisse subsister en nous que la *libertas a coactione* et non pas le libre arbitre, *libertas a necessitate*.

En résumé, la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, plus précisément la prémotion prédéterminante et non nécessitante, est requise non seulement pour les actes salutaires difficiles, mais pour les actes salutaires faciles, qu'il s'agisse de leur commencement ou de leur continuation. Comme, en effet, l'amour de Dieu est cause de tout bien, *nul ne serait meilleur qu'un autre*, par un acte salutaire initial ou final, par un acte salutaire facile ou difficile, commencé ou continué, *s'il n'était plus aimé par Dieu.* Iª, q. xx, a. 3.

VII. La prémotion physique et la liberté de nos actes salutaires. — On a objecté à la thèse thomiste qu'elle détruit la liberté comme le calvinisme, parce qu'elle conduit à soutenir que le libre arbitre, mû et excité par Dieu, ne peut résister; ce qui est la thèse des réformateurs condamnée par le concile de Trente, qui définit, sess. vi, c. 4 : *Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.* Denz., n. 814. Cette objection et d'autres semblables étaient faites à saint Augustin par les pélagiens et les semi-pélagiens. Saint Thomas les a souvent rapportées et résolues. Iª, q. xix, a. 8; q. cv, a. 4; Iª-IIæ, q. x, a. 4, etc.

Les thomistes répondent que le concile de Trente n'a certainement pas voulu condamner la doctrine de la grâce intrinsèquement efficace, ni de la prémotion physique, comme l'ont nettement déclaré Benoît XIV et Clément XII. Paul V avait déclaré aussi à la fin des congrégations, *De auxiliis*, le 28 août 1607 : *Sententia Patrum prædicatorum plurimum differt a Calvino : dicunt enim prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id est libere. Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium.* Cf. Schneemann, S. J., *Controvers. de gratia...*, 1881, p. 291. Cette décision de Paul V fut confirmée ensuite par un décret de Benoît XIV, du 13 juillet 1748.

Il est clair que la doctrine thomiste diffère absolument de celle condamnée par le concile de Trente, selon laquelle le libre arbitre ne coopère pas à l'action divine.

De plus, parmi les Pères du concile, il y avait beaucoup de thomistes; l'un d'eux, Dominique Soto, travailla personnellement à la rédaction de ces canons. Il est même très probable que les Pères du concile, dans le canon susdit, parlent d'une motion divine *intrinsèquement efficace*, car c'est d'elle que parlait Luther lorsqu'il disait qu'elle est inconciliable avec le libre arbitre. Leur pensée est donc plutôt que la motion divine intrinsèquement et infailliblement efficace ne détruit pas le libre arbitre, car, bien que l'homme n'y résiste pas de fait, il conserve la puissance d'y résister; *remanet potentia ad oppositum*, comme le disent communément les thomistes.

Bien plus, le concile dit plus loin, sess. vi, cap. xiii (Denz., n. 806) : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Ces derniers mots étaient généralement entendus par les théologiens antérieurs au concile de Trente comme exprimant la grâce efficace par elle-même et non par la prévision divine de notre consentement. Cf. A. Reginaldus, O. P., *De mente concilii Tridentini*, et A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres*, t. i, diss. II, q. ix.

Enfin, les thomistes rétorquent l'objection en disant : c'est la théorie de la science moyenne qui détruit la liberté, car elle suppose que Dieu, antérieurement à tout décret divin, *voit infailliblement* ce que *choisirait* le libre arbitre de tel homme, s'il était placé en telles circonstances. Comment, en effet, éviter alors le déterminisme des circonstances? *Où* Dieu peut-il *voir infailliblement* la détermination à laquelle le libre arbitre créé s'arrêterait, sinon dans l'examen des circonstances, qui deviennent dès lors infailliblement déterminantes? Et, pour n'avoir pas voulu de la prédétermination divine non nécessitante, qui s'exerce *fortiter et suaviter* sur le fond même de notre volonté libre, n'est-on pas conduit à un déterminisme très inférieur qui vient de l'influx des choses extérieures sur notre volonté spirituelle?

Enfin, l'objection faite à l'occasion du canon du concile de Trente, que nous venons de citer, n'est pas nouvelle. Nous l'avons trouvée déjà formulée aussi nettement que possible par saint Thomas, Iª-IIæ, q. x, a. 4 : *Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest ex necessitate movet; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, unde dicitur ad Rom., ix : « voluntati ejus quis resistit? » Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.* Nous connaissons la réponse de saint Thomas : *Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius; et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suæ naturæ non competit), quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* D'après cette réponse, que reste-t-il de la majeure de l'objection : *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet?* Saint Thomas distingue : « Si cet agent cause le mouvement, sans produire en lui le mode libre, je le concède; s'il cause et le mouvement et le mode libre, que Dieu peut produire en nous et avec nous, je le nie. » De la sorte, l'homme sous la grâce efficace reste libre, bien qu'il ne lui résiste jamais, car elle produit en lui et avec lui jusqu'au mode libre de son acte; elle actualise sa liberté dans l'ordre du bien, et, s'il n'a plus l'indifférence potentielle ou passive, il a l'indifférence actuelle et active, l'indifférence dominatrice à l'égard du bien particulier qu'il choisit. Ce bien ne saurait invinciblement l'attirer comme Dieu vu face à face. Il se porte librement vers lui, et Dieu actualise *ce mouvement libre*, dont le mode libre étant encore de l'être tombe sous l'objet adéquat de la toute-puissance divine. Telle est manifestement la doctrine de saint Thomas. Les textes que nous avons cités plus haut, § IV, le montrent clairement. Voir col. 51 sq.

Telle est, aussi, la doctrine conservée par le thomisme classique; Molina le concède lorsqu'il déclare s'éloigner, non seulement des thomistes, mais de saint Thomas lui-même. *Concordia*, éd. de Paris, 1876, p. 152 et 547. Plusieurs molinistes l'ont reconnu comme lui. Cf. P. Mandonnet, *Notes d'histoire thomiste*, dans *Revue*



*thomiste*, 1914, p. 665-679; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886, p. 685-754.

La doctrine de saint Thomas est celle même qu'exposera Bossuet dans son *Traité du libre arbitre*, c. viii, en écrivant : « Quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre *n'est pas*, à cause que *Dieu veut qu'il soit?* » En d'autres termes : Quoi de plus absurde que de dire que *l'actualisation du libre arbitre le détruit?*

Le mode « libre » de nos actes non seulement est sauvegardé, mais il est produit par Dieu en nous et avec nous. La motion divine ne violente pas la volonté, parce qu'elle s'exerce selon l'inclination naturelle de celle-ci; elle porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel, et ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier. Sous le premier aspect la motion divine constitue le mode libre de l'acte, elle s'exerce intérieurement, avons-nous dit plus haut, sur le fond même de la volonté, prise dans toute son amplitude, et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, avant de l'incliner à se porter vers tel bien particulier. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, *In Iam*, q. xix, disp. V et VI, n. 37-55.

Ainsi Dieu seul meut notre liberté *suaviter et fortiter.* La motion divine, si elle perdait de sa force, perdrait aussi de sa suavité; ne pouvant atteindre ce qu'il y a en nous de plus délicat et de plus intime, elle resterait comme extérieure, comme *plaquée* sur notre activité créée, ce qui est indigne de l'activité créatrice, conservatrice et motrice, plus intime à nous que nous-mêmes. Notre acte libre est donc *tout entier* de nous comme cause seconde et il est *tout entier* de Dieu comme cause première. Iª, q. xxiii, a. 5. Lorsque nous le posons, au terme de la délibération, nous gardons, en vertu de l'amplitude universelle de notre volonté et de l'indifférence du jugement non nécessité par l'objet, la puissance de ne pas le poser. Iª-IIæ, q. x, a. 4, ad $1^{um}$. Si notre liberté pouvait se déterminer par elle seule, elle aurait la dignité de la liberté première et lui ressemblerait non pas analogiquement, mais univoquement. Elle aurait avec la liberté divine une similitude pure et simple et non pas une similitude de proportions. Iª, q. xix, a. 3, ad $5^{um}$.

Il y a ici ressemblance et différence. A considérer la similitude, il faut dire : la liberté créée n'est pas plus inconciliable avec la motion divine intrinsèquement efficace, que l'acte libre divin n'est inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. L'acte libre en Dieu n'a pas l'indifférence dominatrice potentielle d'une faculté, susceptible d'agir ou de ne pas agir, il a l'indifférence dominatrice de l'Acte pur à l'égard de tout le créé. Iª, q. xix, a. 3, ad $4^{um}$; *Contr. gent.*, l. I, c. lxxxii. De même, toute proportion gardée, sous la motion divine efficace, notre liberté n'a plus l'indifférence potentielle de la faculté, mais l'indifférence actuelle, et certes son actualisation ne la détruit pas.

Si le molinisme rejette cette doctrine, c'est qu'il cherche à définir la liberté humaine en faisant abstraction de l'objet qui spécifie l'acte libre : *facultas quæ, præsuppositis omnibus requisitis ad agendum, adhuc potest agere et non agere*, et parmi ces « présupposés » il met la motion divine, compossible, selon lui, non seulement avec *le pouvoir* de résister, mais avec *le fait* de la résistance.

En vertu du principe fondamental que les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet, il faut, dans la définition du libre arbitre, considérer son objet spécificateur et dire avec les thomistes : *libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bonum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum.* L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la raison comme bon *hic et nunc*, sous un aspect, et non bon sous un autre, selon la formule de saint Thomas, Iª-IIæ, q. x, a. 2 : *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.* Il y a alors indifférence à vouloir cet objet et à ne pas le vouloir, *indifférence potentielle* dans la faculté et *indifférence actuelle* dans l'acte libre qui se porte non nécessairement vers lui. Lors même, en effet, que la volonté veut actuellement cet objet, lorsqu'elle est *déjà déterminée* à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui avec une indifférence dominatrice non plus potentielle mais actuelle; de même, la liberté divine déjà déterminée nous conserve dans l'existence. La liberté provient donc de la *disproportion infinie* qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini, bon sous un aspect, non bon ou insuffisant sous un autre. Et, contre Suarez, les thomistes ajoutent que, même de puissance absolue, Dieu par sa motion ne peut nécessiter notre volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferentia judicii*, tant que nous jugeons qu'il est bon sous un aspect, et non sous un autre. La raison en est qu'il implique contradiction que la volonté veuille *nécessairement* l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent ou comme absolument disproportionné à son amplitude. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxii, a. 5.

Pour mieux saisir comment la motion divine est cause de notre acte libre, il faut remarquer que celui-ci dépend de trois causalités finies différentes, qui ont entre elles des rapports mutuels : 1° l'attrait objectif du bien particulier; 2° la direction de l'intelligence qui porte le jugement pratique; 3° l'efficience ou la production de l'élection libre par la volonté. La motion divine transcend ces trois causalités et les *actualise*, sans violenter le libre arbitre. La fin qui attire reste ainsi la première des causes, et il implique contradiction que « sous l'indifférence du jugement », ou sous le jugement non nécessitant, notre volonté soit *nécessitée* par la motion divine, car il implique contradiction que notre volonté veuille un objet *autrement* qu'il ne lui est proposé.

En résumé, comme le dit Bossuet, *loc. cit.*, « quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut (efficacement) qu'il soit »; quoi de plus inconséquent que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit.

Aussi le grand mystère, selon saint Augustin et saint Thomas, n'est pas dans la conciliation de la prescience et des décrets divins avec la liberté créée, car, si Dieu est Dieu, sa volonté efficace doit s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes; du fait qu'il veut efficacement que Paul se convertisse librement, tel jour et à telle heure, sur le chemin de Damas, il doit s'ensuivre que Paul se convertira librement et, si, dans ce cas, la motion divine sur la volonté humaine ne détruit pas la liberté, pourquoi la détruirait-elle dans les autres?

Le grand mystère est ailleurs, c'est celui de la permission divine du mal moral ou du péché en tel homme ou tel ange plutôt qu'en tel autre. Si la grâce de la persévérance finale, disent saint Augustin (*De correptione et gratia*, c. v et vi) et saint Thomas (IIª-IIæ, q. ii, a. 5) est accordée, comme elle fut au bon larron, c'est par miséricorde; si elle ne l'est pas, c'est par un juste châtiment de fautes généralement réitérées et d'une dernière résistance au dernier appel, dernière résistance que Dieu permet en celui-ci plutôt qu'en celui-là. C'est ce qui fait dire au même saint Augustin : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. In Joa.*, tract. XXVI. Saint Thomas parle de même. Iª, q. xxiii, a. 5, ad $3^{um}$ et q. xx, a. 3 : nul ne serait meilleur qu'un autre; s'il n'était plus aimé par Dieu.

D'autre part, *Dieu ne commande jamais l'impossible;* l'accomplissement de la loi divine était encore réellement possible au mauvais larron, lorsqu'il se perdit si près du Christ rédempteur.

Il reste une dernière difficulté à examiner relative à l'acte du péché.

VIII. La prémotion physique et l'acte physique du péché. — 1° *Principe.* — Il est certain que Dieu n'est nullement cause du péché, ni directement, ni indirectement. Il ne peut être *cause directe* du péché, en y inclinant sa volonté ou une volonté créée, car le péché provient de ce qu'on s'écarte de ce qui est ordonné à Dieu. Il ne peut être non plus *cause indirecte* du péché, par négligence à nous en préserver, comme le capitaine de vaisseau est par sa négligence cause du naufrage, lorsqu'il ne veille pas comme il le peut et il le doit. Il arrive sans doute que Dieu n'accorde pas à certains le secours qui les préserverait du péché, mais cela est conforme à l'ordre de sa sagesse et de sa justice; il n'est pas tenu, *il ne se doit pas* à lui-même de préserver de toute faute des créatures naturellement défectibles, et il peut permettre leur défaillance en vue d'un bien supérieur; il permet ainsi le péché des persécuteurs pour manifester la constance des martyrs. Cf. saint Thomas, Iª, q. XXII, a. 2, ad 2um.

Cette *permission divine du péché* n'est *nullement cause du péché*, ni cause directe, ni cause indirecte; elle le laisse arriver. Elle en est seulement la condition *sine qua non;* si Dieu ne le permettait pas, ne le laissait pas arriver, le péché n'arriverait pas. Cette divine permission du péché, surtout s'il s'agit du commencement du premier péché, par lequel le juste s'éloigne de Dieu, n'est pas une *peine*, comme le sera la soustraction divine de la grâce, à la suite d'une faute. Toute peine suppose une faute, et la faute ne se produirait pas si elle n'était pas permise par Dieu. Cette divine permission du péché implique la non-conservation de telle liberté créée dans le bien; cette non-conservation n'est pas un bien, mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la *privation* d'un bien qui nous serait *dû;* elle est seulement *la négation* d'un bien qui ne nous est pas *dû*. La philosophie enseigne que privation dit plus que négation. Dieu ne se devait pas à lui-même de préserver le démon ou Adam innocent de toute faute; il a permis dans le démon plutôt qu'en un autre ange un mouvement d'orgueil volontaire consenti, et comme peine de cette faute, il lui a *retiré sa grâce*. Il importe ici de noter contre Calvin que *la soustraction divine de la grâce dit beaucoup plus que la simple permission divine du péché*, car cette soustraction divine est une peine, comme le montre saint Thomas, Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 3; or, toute peine suppose une faute, et toute faute suppose une divine permission, comme condition sans laquelle elle ne se produirait pas. Cependant, la permission d'un second péché est déjà une peine du premier.

2° *La causalité divine et l'acte physique du péché.* — Ceci posé, il est moins difficile d'entendre ce qu'est la causalité divine ou la prémotion physique par rapport à *l'acte physique du péché*. Saint Thomas, Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 2, dit clairement à ce sujet :

> Actus peccati est ens et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo : omne enim ens quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium, *De div. nom.*, c. V; omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu : quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quæ est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actu; sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est qui est ex causa creata, scilicet liberi arbitrii in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in libero arbitrio, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione, et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.

Le concours divin à l'acte physique du péché dont parle ici saint Thomas n'est pas seulement un *concours simultané* comme celui qu'admettra Molina, et semblable au concours de deux hommes tirant un chaland; il n'y a là, en effet, que deux causes partielles (*partialitate causæ non effectus*, comme dit Molina), c'est-à-dire deux *causes coordonnées* plutôt que subordonnées dans leur causalité. Pour saint Thomas, la cause seconde n'agit que prémue par la cause première, tandis qu'aucun des deux hommes qui tirent le bateau ne meut l'autre. S'il y avait seulement un concours *simultané*, Dieu ne serait pas *cause* de l'acte physique du péché comme action, car la cause n'accompagne pas seulement son effet, mais le précède au moins d'une priorité de nature et de causalité.

Si donc ce concours divin n'est pas seulement simultané, il est une *prémotion*, disent les thomistes, et même, en un sens qu'il importe de préciser, il est une *prémotion prédéterminante*, quoique non nécessitante; mais la prédétermination ne doit pas s'entendre ici de la même manière que lorsqu'il s'agit de l'acte bon et salutaire.

Pour le bien entendre, il faut remarquer que cette motion divine suppose en Dieu un décret éternel, *positif et effectif* quant à l'entité physique du péché, et *permissif* quant à la déficience qui provient seulement, nous l'avons vu, de la cause défectible et déficiente. Indépendamment de ce double décret éternel de Dieu, le péché était seulement *possible*, mais il n'était pas *futur*, ni futur conditionné, ni futur absolu. Par exemple, si, de toute éternité, Dieu ne l'avait pas permis, le péché de Judas ne serait pas arrivé; il eût été seulement possible. Mais Dieu ayant, de toute éternité, permis qu'il arrivât de telle façon, en tel lieu et à telle heure, il devait *librement* et infailliblement arriver à cette heure et non pas avant, en cette forme de malice et non pas en une autre forme. Voir ci-dessus col. 70. Le péché de Judas supposait donc un décret éternel *positif* quant à l'entité physique de l'acte, *permissif* quant à la déficience. Et il en est de même de tout péché qui arrive dans le temps.

A ce décret éternel correspond une motion divine, par laquelle Dieu est cause première de l'acte physique du péché comme être et comme action. Cette motion divine peut être prédéterminante, mais d'une façon différente de celle qui porte à l'acte bon et salutaire, car elle dépend d'un décret éternel, qui n'est pas seulement positif et effectif, mais permissif.

Cela s'explique mieux si l'on remarque que la motion divine *quoad exercitium*, quant à l'exercice de l'acte, suppose la motion objective ou proposition de l'objet. Si cette dernière est défectueuse, en tant que telle elle ne vient pas de Dieu, mais d'un mauvais conseiller ou de la concupiscence. Dieu ne peut même pas conseiller l'acte physique du péché; ce conseil objectif ne pourrait pas faire abstraction de la malice de l'acte. Dans le cas de l'acte bon, au contraire, la motion objective prérequise est bonne et provient toujours de Dieu, au moins comme cause première.

La motion objective défectueuse étant posée, intervient une certaine *inconsidération* du devoir de la part de celui qui va pécher, inconsidération permise par Dieu, mais nullement causée par lui, et inconsidération au moins virtuellement volontaire, car elle est le fait de celui qui *pourrait et devrait considérer* la loi divine, sinon toujours, du moins avant d'agir. C'est ensuite seulement, selon une postériorité de nature



sinon de temps, que vient l'influx divin qui porte la volonté à l'acte physique du péché, influx qui, comme pour l'acte bon, s'étend au *mode libre* de notre choix et ne le violente nullement.

Aussi les thomistes tiennent-ils communément que *Dieu ne détermine pas à l'acte matériel ou physique du péché avant que la volonté créée ne se soit*, par sa défaillance, *déterminée d'une certaine manière au formel du péché*. La motion objective précède, en effet, d'une priorité de nature la motion efficiente; on ne peut vouloir à vide, mais seulement un objet proposé; et, ici, dans l'acte du péché, la motion objective défectueuse, accompagnée de l'inconsidération du devoir, précède la motion divine efficiente, qui porte à l'acte physique du péché. En d'autres termes, Dieu ne meut à l'acte physique du péché qu'une volonté déjà mal disposée par sa propre défaillance. Ainsi Jésus dit à Judas, qui se dispose à pécher et s'y complaît : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Joa., XIII, 27. Le Seigneur n'ordonne, ni ne conseille, il permet l'accomplissement du crime prémédité (cf. saint Thomas, *In Joa.*, c. XIII, lect. 5), encore faut-il qu'il permette ce mal en le réprouvant; autrement il n'arriverait pas.

L'inconsidération du devoir, dont nous venons de parler, et que saint Thomas a spécialement notée à propos du péché de l'ange, Iª, q. LXIII, a. 1, ad 4um, est-elle vraiment volontaire et coupable? Certainement, car, comme l'explique encore saint Thomas dans le *De malo*, q. I, a. 3, fin, bien que nous ne puissions pas et ne devions pas toujours actuellement considérer la loi divine, la faute commence lorsque nous commençons à vouloir et à agir sans la considération de la loi, que nous pourrions et devrions alors considérer. De plus, comme la volonté est naturellement inclinée au vrai bien, elle ne se porterait pas vers le bien apparent qui est un mal, sans s'être préalablement détournée, au moins virtuellement, du vrai bien, en ne nous portant pas à le considérer quand il le faut. Il y a là une *résistance à la grâce suffisante*, dans laquelle la grâce efficace nous était virtuellement *offerte*, comme le fruit dans la fleur; et, à cause de cette résistance, Dieu pourra librement nous *priver* de la grâce efficace, privation qui sera une *peine*, et qui *suivra* d'une postériorité de nature l'inconsidération volontaire, commencement du péché, tandis que la simple permission divine la précédait. Cf. saint Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 14, ad 2um. Nous avons plus longuement expliqué ailleurs ce point de doctrine, *Dieu*, 5e éd., p. 690, 697, et *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934, 2e part.

Tel est l'enseignement commun des thomistes, comme on peut s'en rendre compte par leurs commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, Iª, q. XIX, a. 8, et Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 2. Voir surtout Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. XIX, disp. V et VI.

Il faut noter enfin que la prédétermination à l'acte physique du péché ainsi expliquée n'est pas quelque chose de premier dans la doctrine thomiste relative aux décrets divins et à la motion divine, c'est seulement quelque chose de secondaire et de conséquent, d'ordre philosophique. Ce qu'il y a de premier en cette doctrine c'est que les décrets divins, relatifs à nos actes salutaires, sont efficaces par eux-mêmes et non par la prévision de notre consentement. En d'autres termes, ce qu'il y a de premier, c'est le principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Tout le reste est secondaire.

3° *Objections soulevées.* — Examinons seulement les principales objections soulevées contre la prémotion relative à l'acte physique du péché.

1. Celui qui meut de façon efficace et déterminée à l'acte du péché, a-t-on dit, est cause du péché. Or, selon les thomistes, Dieu meut de la sorte, il est donc cause du péché.

La majeure serait vraie si cette motion efficace ne pouvait rendre raison de l'être de l'action, sans rendre raison de sa malice. En réalité, comme disent les thomistes, *motio divina præscindit a malitia.* C'est ce qu'a dit saint Thomas lui-même, Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 2, ci-dessus col. 71.

2. On insiste : mais Dieu meut à l'acte, tel qu'il procède de la volonté; or l'acte du péché, tel qu'il procède de la volonté, est mauvais, *non præscindit a malitia.* Donc, dans cette doctrine, Dieu meut à l'acte mauvais comme tel.

Les thomistes répondent : Dieu meut à l'acte tel qu'il procède *effectivement* de la volonté, oui; tel qu'il en procède *défectivement*, non, car la déficience relève seulement de la cause défectible et déficiente.

Peu importe que la réalité physique de l'acte peccamineux et son désordre moral ou sa malice soient *inséparables*, car cette malice ne saurait tomber sous l'objet adéquat de la toute-puissance divine. Et il n'y a rien de plus précis et de plus précisif, si l'on peut dire, que l'objet adéquat et formel d'une puissance; c'est ce qui lui permet d'atteindre dans une réalité matérielle uniquement ce qui la concerne et pas le reste. Ainsi, dans un fruit, la vue n'atteint que la couleur, et non pas l'odeur ou la saveur; et de même que l'odeur ne tombe pas sous l'objet de la vue, le désordre moral, ou la malice, ne tombe pas sous l'objet adéquat de la puissance divine indéfectible. Même si, par impossible, il le voulait, Dieu ne pourrait pas être cause directe ou indirecte du péché, c'est-à-dire du désordre moral qui s'y trouve. De même encore, en tout ce qui est vrai et bon, l'intelligence atteint le vrai et non le bien, quoiqu'ils ne soient pas réellement distincts; à plus forte raison, la causalité divine peut-elle atteindre l'être physique du péché sans atteindre sa malice morale, qui est d'un autre ordre.

3. On insiste encore : dans le thomisme, le pécheur n'est pas responsable de sa faute, car la grâce suffisante qu'il reçoit lui donne seulement de *pouvoir* observer les préceptes et non pas de *les observer de fait*, comme Dieu le demande.

Certes, la grâce suffisante par elle seule ne donne pas d'observer de fait les préceptes, mais elle est *suffisante dans son ordre*, comme on dit : le pain est suffisant pour se nourrir, encore faut-il le digérer; l'intelligence naturelle est suffisante pour connaître certaines vérités, encore faut-il qu'elle les recherche méthodiquement pour y parvenir; la passion du Christ suffit à nous sauver, encore faut-il que ses mérites nous soient appliqués par les sacrements ou de quelque autre manière. Saint Thomas, IIIª, q. LXI, a. 1, ad 3um.

De plus, la grâce suffisante contient virtuellement la grâce efficace qui nous est offerte en elle, comme le fruit dans la fleur. Même les thomistes les plus rigides, comme Lemos et Alvarez disent : *Deus tribuens auxilium sufficiens in eo nobis offert auxilium efficax.* Le fruit est offert dans la fleur, encore faut-il qu'elle ne soit pas détruite par la grêle, pour que le fruit arrive à se former. De même, la grâce efficace nous est offerte dans la grâce suffisante, mais nous devons être attentifs à ne pas résister à cette dernière, *résistance* qui viendrait uniquement de nous, non de Dieu, et qui pourrait nous priver de la grâce efficace offerte. Les thomistes ajoutent communément : toute grâce actuelle qui est efficace par rapport à un acte salutaire imparfait, comme l'attrition, est suffisante par rapport à un acte plus parfait, comme la contrition, et, si elle n'est pas suivie de résistance coupable de notre part, la grâce efficace de la contrition nous sera donnée.

Cette grâce efficace est ainsi en notre pouvoir non pas certes comme une chose que nous pouvons pro-

duire, mais comme un don qui nous serait accordé, si notre volonté ne résistait pas à la grâce suffisante. Ainsi le concile de Trente, sess. VI, c. XIII, enseigne : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Denz., n. 806.

4. On fait une dernière instance : pour que l'homme *ne résiste pas* à la grâce suffisante, mais y consente, la grâce efficace est requise, selon les thomistes. Et donc, si l'homme *résiste*, c'est parce qu'il n'a pas reçu la grâce efficace qu'il lui fallait. Si, en effet, la collation de la grâce efficace est cause de la non-résistance, qui est un bien, sa non-collation est *cause de la résistance*, qui est un mal. C'est une application de l'axiome : *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*, le lever du soleil est cause du jour, le coucher du soleil cause de la nuit.

A cela, il faut répondre, disent les thomistes, que cet axiome s'applique dans le cas d'une cause unique comme le soleil présent ou absent, mais non pas dans le cas de *deux causes* dont *l'une est absolument indéfectible* et *l'autre défectible*. Ainsi la collation de la grâce efficace est cause de l'acte salutaire, même de la non-résistance qui, étant un bien, doit provenir de l'auteur de tout bien; tandis que la non-collation de la grâce n'est *pas cause* de l'omission de l'acte salutaire. Cette omission est une défaillance, qui procède uniquement de notre propre défectibilité et nullement de Dieu. Elle ne procéderait de lui que s'il était tenu, s'il se devait à lui-même de nous conserver toujours dans le bien, et de ne pas permettre qu'une créature défectible défaille quelquefois. Or, il peut le permettre pour un bien supérieur, comme la manifestation de sa miséricorde et de sa justice. Ainsi, il est vrai de dire : l'homme est *privé* de la grâce efficace, *parce qu'il* a résisté à la grâce suffisante; tandis qu'il n'est pas vrai de dire : l'homme résiste ou pèche parce qu'il est privé de la grâce efficace; il résiste par sa propre défectibilité, à laquelle Dieu n'est pas tenu de porter remède; il n'est pas tenu de faire qu'une créature défectible ne défaille jamais. *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum.* Os., XIII. L'homme, qui est impuissant par lui-même et par lui seul à faire le bien salutaire, *se suffit à lui-même pour défaillir.* Cf. concile d'Orange, can. 20 et 22; Denzinger, n. 193, 195.

5. Quelques-uns ont encore insisté en disant : comment prétendre qu'au moment du *premier péché*, par lequel un juste s'éloigne de Dieu, la grâce efficace lui est refusée pour une faute antérieure ou pour une résistance concomitante? Loin de précéder le refus divin du secours efficace, la résistance le suit; et, dès lors, le pécheur n'est pas responsable.

Selon saint Thomas, il n'est pas nécessaire que la défaillance humaine initiale précède le refus divin de la grâce efficace, selon une priorité de temps; il suffit d'une priorité de nature. Et, ici, s'applique le principe de la relation mutuelle des causes, qui se vérifie partout où interviennent les quatre causes : *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere.* Saint Thomas, Ia-IIæ, q. CXIII, a. 8, ad 1um, invoque ce principe général pour montrer que, dans la justification de l'impie, qui se fait en un instant indivisible, la rémission du péché *suit* l'infusion de la grâce dans l'ordre de la causalité formelle et efficiente, tandis que la libération du péché *précède* la réception de la grâce sanctifiante, dans l'ordre de la causalité matérielle. Comme le dit, ici même, saint Thomas : « Le soleil par sa lumière chasse les ténèbres, ainsi l'illumination *précède* la disparition de l'obscurité, mais d'autre part, l'air cesse d'être obscur *avant* de recevoir la lumière, selon une priorité de nature, bien que tout se fasse au même instant. Et, comme l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont l *œuvre de Dieu* qui justifie, il faut dire *purement et simplement* que l'infusion de la grâce *précède* la rémission du péché, bien que du côté de l'homme justifié, la délivrance du péché précède la réception de la grâce. »

Or, si la justification s'explique ainsi par le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, il doit en être de même de la perte de la grâce, qui est l'inverse de la conversion, *eadem est ratio contrariorum.* Comme le montre Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In Iam*, q. XIX, disp. V, a. 6, n. 61, au moment où l'homme pèche mortellement et perd la grâce habituelle, *sa défaillance*, dans l'ordre de causalité matérielle, *précède le refus* que Dieu lui fait de la grâce actuelle efficace et en est la raison. D'un autre point de vue, toutefois, la défaillance, même initiale, suppose *la permission divine* du péché, et ne se produirait pas sans elle. Mais, à l'opposé de la justification, le péché comme tel est *l'œuvre de la créature déficiente* et non l'œuvre de Dieu; il est donc vrai de dire purement et simplement (*simpliciter* au sens scolastique, opposé à *secundum quid*) : le péché précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace. En d'autres termes, « Dieu n'abandonne pas les justes, s'il n'est abandonné par eux », comme le dit le concile de Trente, sess. VI, c. XI; il ne leur retire la grâce habituelle que pour un péché mortel, et la grâce actuelle efficace que pour une résistance au moins initiale à la grâce suffisante.

Il importe ici de noter attentivement contre Calvin, ainsi que nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, que la soustraction divine de la grâce, *subtractio gratiæ* dont parle saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 3, dit beaucoup plus que la simple permission divine du péché, car cette soustraction divine est une *peine* (cf. *ibid.*); or, toute peine suppose une *faute* au moins initiale, laquelle ne se produirait pas sans une *permission divine*, qui n'est point du tout sa cause, mais condition *sine qua non.* On évite ainsi la contradiction et, disent les thomistes, l'on maintient le mystère là où il est, au lieu de le déplacer.

IX. CONCLUSION. — Il reste ici un clair-obscur incomparablement plus beau que ceux que nous admirons dans les œuvres des plus grands peintres. Il est absolument clair, d'une part, que *Dieu ne peut vouloir le mal*, qu'il ne peut être en aucune façon, ni directe ni indirecte, *cause du péché.* Nous sommes même beaucoup plus sûrs de la rectitude absolue des intentions divines que de la droiture de nos intentions les meilleures. Il est également certain par suite que *Dieu ne commande jamais l'impossible*, ce serait contraire à sa justice et à sa bonté. Il veut donc rendre l'accomplissement de ses préceptes et le salut réellement possibles à tous.

D'autre part, il est absolument incontestable que *Dieu est l'auteur de tout bien*, que son amour est cause de toute bonté créée, même de celle de notre bon consentement salutaire, autrement ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre créé échapperait à la causalité divine. Il s'ensuit, comme le dit, après saint Augustin, saint Thomas, que *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu;* loi universelle qui s'applique à l'état d'innocence comme à l'état présent, et à tout acte bon, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, seulement commencé ou continué. Ce principe de prédilection, qui domine tous ces problèmes, contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination et de l'efficacité de la grâce dont parle Notre-Seigneur en disant des élus que « personne ne pourra les ravir de la main de son Père ». Joa., x, 29.

Comment ces deux grands principes si certains, chacun pris à part, celui du salut possible à tous et celui de prédilection, se concilient-ils intimement? La réponse est celle de saint Paul aux Romains, XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei...!* Il



faut toujours y revenir : nulle intelligence créée, humaine ou angélique, ne peut voir l'intime conciliation de ces deux principes avant d'avoir reçu la vision béatifique. Voir cette intime conciliation, en effet, ce serait voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la *Déité*, dans la vie intime de Dieu, dans ce qui est absolument inaccessible et ineffable en lui.

Et même, plus ces deux principes à concilier deviennent évidents pour nous, plus, par contraste, apparaît obscure, d'une obscurité translumineuse, l'éminence de la Déité en laquelle ils s'unissent. En ce clair-obscur supérieur, il importe de ne pas nier le clair à cause de l'obscur; ce serait mettre l'absurdité à la place du mystère; il importe aussi de laisser le clair et l'obscur là où ils sont, ils se font ainsi admirablement valoir. Laissons le mystère à sa vraie place, et nous saisirons de mieux en mieux qu'il doit être, au-dessus de tout raisonnement, de toute spéculation théologique, objet de contemplation surnaturelle, de cette contemplation qui procède de la foi éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence. Nous entreverrons ainsi que ce qu'il y a de plus élevé en Dieu c'est précisément ce qui reste pour nous plus obscur, ou inaccessible, à cause de la faiblesse de notre regard. En cette contemplation, la grâce, par un instinct secret, nous tranquillise sur la conciliation intime de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté, et elle nous tranquillise précisément parce qu'elle est elle-même une participation de la Déité ou de la vie intime de Dieu. C'est à cette contemplation que, sous peine de perdre en grande partie sa raison d'être, doit nous conduire la spéculation théologique sur la motion divine. Alors, tout se simplifie et l'on comprend que l'obscurité à laquelle on aboutit n'est pas celle de l'incohérence ou de l'absurde, mais celle qui provient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux.

La bibliographie relative à la question de la prémotion physique serait immense, si elle voulait être complète; nous en avons indiqué le principal au cours de cet article et plus particulièrement à la fin du § IV, col. 54; nous y avons mentionné notamment les ouvrages des PP. Dummermuth, del Prado, J. Ude, et les controverses plus récentes de 1924 à 1927.

R. GARRIGOU-LAGRANGE.

## PRÉSANCTIFIÉS (MESSE DES).

— Action liturgique où sont consommées les espèces eucharistiques antérieurement consacrées. — I. Notions préliminaires. II. Origine (col. 79). III. La liturgie orientale (col. 84). IV. La liturgie occidentale (col. 103). V. Conclusion (col. 109).

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — 1° *Nom.* — Cet acte liturgique est appelé, dans le rite romain, *missa præsanctificatorum*, la « messe des présanctifiés ». La liturgie byzantine a la même appellation : ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων, la « divine liturgie des présanctifiés ». Quelquefois, on la désigne par un seul mot ἡ προηγιασμένη, qui a été transcrit tel quel en arabe. L'origine de cette désignation vient du fait que la matière de cette messe est déjà consacrée; les dons présanctifiés, c'est-à-dire préconsacrés dans une messe précédente, sont consommés dans la présente.

La liturgie syriaque part d'une autre donnée pour qualifier cette action. Le célébrant y signe le calice avec une particule préconsacrée, et l'acte de la consignation du calice désignera toute la cérémonie. Ainsi lit-on : *ordo vel anaphora consignationis calicis*, aussi bien dans les missels des maronites et des Syriens occidentaux que dans les anciens manuscrits jacobites et persans. Cf. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. II, *De missa rituum orientalium*, Rome, 1930, n. 43, p. 23.

2° *Messe des présanctifiés et messe sèche.* — A. Molien dit « qu'on a appelé quelquefois cet office, *missa sicca*, messe sèche, messe sans consécration, messe où il n'y a que l'espèce du pain ». *La prière de l'Église*, t. II : *L'année liturgique*, Paris, 1924, p. 398. Puis il ajoute en note qu'il y a d'autres formes de messe sèche.

Cependant, il faut bien distinguer, semble-t-il, la messe des présanctifiés qui est d'origine très ancienne et qui a pour but de solenniser la communion, de la messe sèche, dévotion qui s'est introduite au Moyen Age, pour satisfaire la piété de quelques prêtres. Pour qu'il y ait messe des présanctifiés, il faut la communion au moins sous une seule espèce; dans la messe sèche, il n'y a, par définition, ni consécration ni communion. Si l'on voulait classer tous ces actes liturgiques, on placerait d'abord la messe normale : prières de la messe avec consécration et communion; la messe des présanctifiés : prières de la messe avec communion seulement; enfin, la messe sèche : prières de la messe seulement. Cf. Leo Allatius, *De missa præsanctificatorum*, à la suite du traité, *De Ecclesiæ occident. atque orient. perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 1566 sq.

Le concile de Tolède de 681 s'élève déjà contre l'abus qui aboutira à la *missa sicca* : des prêtres disaient plusieurs messes, mais ne communiaient qu'à la dernière. L'omission de la communion amena l'omission de la consécration et enfin de l'offertoire devenu inutile; par contre, le *Pater*, les embolismes et les prières de la communion se maintinrent; ainsi la *missa sicca* remplaça la *missa binata.* C'est l'opinion d'Adolphe Franz. Le binage était permis à l'occasion des funérailles, des mariages, des pèlerinages et de la bénédiction des accouchées et, plus tard, on rencontre à ces mêmes occasions la simple *missa sicca* même le soir. Analogue était la « messe nautique », que l'on célébrait en mer. Cf. *Échos d'Orient*, mars 1914, p. 130. D'autres fois, on disait la messe sèche le soir aux funérailles, ce qui arriva à Turin en 1587. Cf. Bona, *De la liturgie*, éd. Vivès, t. I, p. 237. En 1581, les chartreux supprimèrent l'usage de la célébrer après la messe conventuelle. Cf. *Dict. d'archéologie et de liturgie*, art. *Chartreux*, t. III, col. 1061.

Le pontifical attribué à saint Prudence de Troyes († 861), mais qui doit être rajeuni de deux siècles, est le premier document qui donne les prescriptions nécessaires pour célébrer une *missa sicca.* Du Xe au XIIe siècle une réaction contre cette institution s'accentua; cependant des évêques, comme Odon de Paris, la conseillaient à leurs prêtres. L'usage de cette messe était tellement répandu qu'il fallait bien spécifier dans les testaments et les fondations pieuses que l'on voulait des *missæ eucharistiales* et non des *missæ siccæ.* Après l'interdiction d'Innocent III de célébrer plus d'une messe par jour, des prêtres trouvèrent dans la *missa sicca* la satisfaction de leur dévotion.

La messe sèche avait deux formes : ou bien le prêtre portant l'étole récitait l'épître, l'évangile, le *Pater* et la bénédiction, ou bien, dans une forme plus solennelle, le célébrant, revêtu de tous les ornements, disait toute la messe, à l'exception de la secrète et du canon. Quelquefois, on exposait le saint sacrement ou des reliques et on les élevait au moment où se serait placée la consécration. En France et à Rome, cette messe était encore en usage au XVIe siècle; elle se célébrait en Allemagne même en plein XVIIe siècle.

Actuellement, la bénédiction des rameaux (et celle des eaux la veille de l'Épiphanie) est une *missa sicca*, dans le rite romain. Il en est de même en Orient pour la cérémonie du couronnement des époux, dans le rite byzantin, et pour quantité de bénédictions dans le rite maronite. Cf. A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-B., 1902, p. 78, 84; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, l. I, c. III, a. 1,